

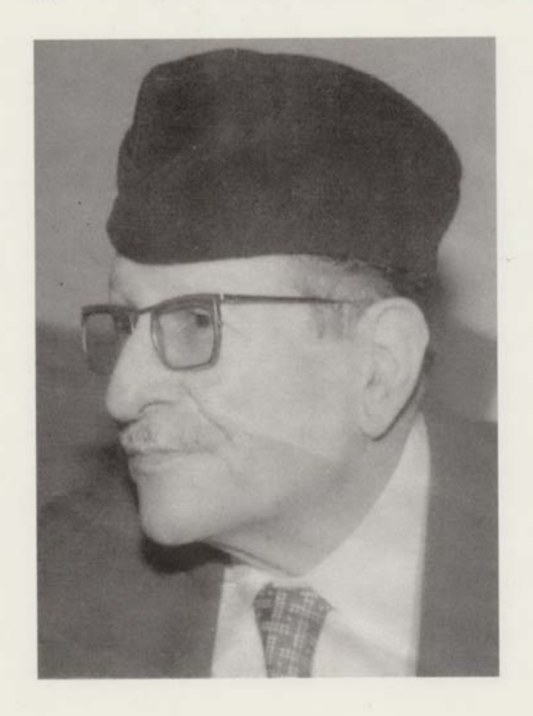
إبراهيم الحيدري



10.7.2012

علي الوردي

شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية



منشورات الجمل

إبراهيم الحيدري

علي الوردي

شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية



منشورات الجمل

إبراهيم الحيدري: **علي الوردي**

ولد **إبراهيم الحيدري** عام ١٩٣٦ في بغداد. حصل على ليسانس في الآداب من جامعة بغداد عام ١٩٥٨ وحاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين عام ١٩٧٤. مارس التدريس في جامعات برلين وبغداد والجزائر. من مؤلفاته: **صورة الشرق في عيون الغرب**، بيروت (١٩٩٦)؛ **تراجيديا كربلاء**، بيروت (١٩٩٩)؛ **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، بيروت (٢٠٠٣).

إبراهيم الحيدري: **علي الوردي**، الطبعة الأولى

Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

إلى أستاذي الدكتور علي الوردي،

الذي علمني أن حب الوطن هو أكثر من مجرد كلمة نتغنى بها،

وأن للحقيقة أكثر من وجه واحد،

وأن لا نستمع لمن يجلس في برج عاج،

إلى شاهد هذا العصر،

الذي وضع يده على الجرح العراقي وقال:

هذا هو الداء!

المقدمة

توفي في بغداد في الثالث عشر من تموز ١٩٩٥ عالم الاجتماع العراقي المعروف الدكتور علي الوردي عن اثنين وثمانين عاماً، الذي يُعدُّ علماً من أعلام الفكر الاجتماعي التنويري، الذي خلف وراءه مؤلفات قيّمة في علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي العراقي. ولعلنا لا نغالي حين نقول بأن الاهتمام بأفكار الوردي الاجتماعية وتسابق الناشرين لإعادة طباعة كتبه من جديد، في بيروت ولندن وغيرها، وإعادة قراءته من جديد، تعتبر بمثابة إعادة الوعي بأهمية أفكاره وآراءه الاجتماعية النقدية وضرورة قراءته وفق ما استجد من أحداث.

كان علي الوردي معلماً من معالم الفكر الاجتماعي ورائداً من روّاد الفكر التنويري النقدي في العراق، الذي خلف وراءه ثروة فكرية من خلال مساهماته الجادة في رفد الفكر الاجتماعي بآراء وأفكار نقدية جريئة حصيلتها ستة عشرة مجلداً ومئات البحوث والدراسات الاجتماعية، التي أصبحت مرجعاً هاماً فتح باباً للوعي وإعادة إنتاج الوعي الاجتماعي في فهم وإدراك الظروف المختلفة التي ساهمت في تشكيل المجتمع العراقي وتطوره وإلقاء الضوء على كثير من القضايا والمشاكل التي عشناها وما نزال نعيشها، والتي أوصلتنا إلى ما نحن فيه من محن وتفكك واستلاب.

لقد حظي علي الوردي بمكانة متميّزة بين الكُتّاب والمفكرين وعلماء الاجتماع في العراق واكتسب تلامذة ومريدين، إضافة إلى جمهور واسع من القُراء، ليس في العراق وحسب، وإنما في العالم العربي قل أن نجد له مثيلاً بين الكُتّاب والمؤلفين في العراق. وقد وصلت الطبعة الأولى من كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» الذي صدر عام ١٩٦٥ إلى خمسة عشرة ألف نسخة، وهو أعلى رقم وصل إليه كتاب في العراق آنذاك. ولهذا يعتبر الوردي الكاتب الأكثر مبيعاً في العراق طيلة القرن الماضي. إن طبيعة الفترة التي درسها الوردي وعايشها وخبر أحداثها وكتب عنها ونقدها منذ الحرب العالمية الأولى، ولا سيَّما عقد الخمسينات، الذي أغنى تفكيره الاجتماعي لكونه فترة تعتبر من أهمّ وأخصب الفترات الفكرية والاجتماعية في تاريخ العراق الحديث وأكثرها إنتاجاً وازدهاراً، حيث عاصر الوردي سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى وما أفرزته من محاولات للاستقلال والتحرر الوطني وتأسيس الدولة العراقية، مثلما عاش سنوات الحرب العالمية الأولى وما بعدها وما أفرزته من صراعات اجتماعية وسياسية وثقافية. كما عاش سنوات الحرب العراقية ـ الإيرانية وحرب الخليج وما خلفته من محن ومآسي وحصار وخراب.

لقد أنتجت تلك الأحداث والتطورات والتحولات البنيوية التي مست البنى التحتية والفوقية، فكراً اجتماعياً نقدياً وإرهاصات تمرد على المنظومة الاجتماعية والثقافية والتحرر من قيود الكبت والقمع والاضطهاد الفكري والاجتماعي الذي أنتجته، وبخاصة منظومة القِيم والتقاليد الاجتماعية القديمة.

في ذلك المناخ الفكري التقليدي ظهر علي الوردي مثقفاً اجتماعياً موسوعياً جريئاً ومتحرراً يتحدى المنظومات الاجتماعية والثقافية القائمة من خلال توجيهه انتقادات حذّرة، مبيناً عوامل التخلّف والركود ـ

كاشفاً عن عجز النظام الاجتماعي ـ السياسي. الذي قام على أعقابه قرون عديدة من الظلم والعجز والاستلاب، مستخدماً أسلوباً توجيهياً يعتمد على السرد المبسط والكلام السهل الممتنع، منقباً في عمق الأشياء الصغيرة والظواهر الاجتماعية المبعثرة في ثنايا المجتمع والتاريخ، التي تجاهلها الكُتّاب والمفكرون، أما لحساسيتها أو لعدم تقديرهم لأهميتها الاجتماعية والثقافية، لجمعها ودراستها وتحليلها والربط بين أجزائها، ليصل إلى معانيها ويكشف عن دوافعها وأهدافها القريبة والبعيدة.

كتب الوردي عن حياة الناس الاجتماعية وعن قيمهم وعاداتهم وعصبياتهم وسلوكهم في الحياة اليومية، وعن مرجعية هذا السلوك وأصوله الاجتماعية والنفسية والمصلحية، بدون تحيز وانفعال وتعصب، كعالم اجتماعي يكتب بدون مواربة أو مبالغة وافتعال عن طبيعة الإنسان والمجتمع البشري، وعن الخير والشر حين تثيرهما الظروف والمصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من منظور سوسيولوجي. كما طرح ما كتبه للفحص والنقد والمساءلة. وقد انتقده كثيرون، في كتب ومقالات ومنتديات اجتماعية وثقافية، انتقادات شخصية، بينما لم يتعرض هو لنقد أحد، وإنما انتقد الظواهر الاجتماعية السيئة والأحداث والمفاهيم السلبية القديمة والحديثة، ولم يلن أو يعجز وهو ينتقد ويعرّي ويسخر من الأشياء، إلاّ بعد أن هدته الشيخوخة وأتعبه المرض ومسّه هاجس الخوف من النظام الاستبدادي المخلوع.

استمد الوردي معرفته وفلسفته الاجتماعية من الاختلاف والخلاف والتعارض الفكري والاجتماعي بين القديم والجديد وبين التراث والمعاصرة، فجهد فكره فاجتهد واستنتج وعانى من جراء اجتهاده وصدقه ونقده للظواهر الاجتماعية السلبية شيئاً كثيراً.

يقول الوردي: «لقد عانيت وكابدت من عشق المعاناة» ذلك أن العشق والمعاناة هي مصدر اجتهاده وإبداعه، وفي ذات الوقت، مصدر نقمة المجتمع عليه، ذلك المجتمع، أو جزء منه على أقل تقدير، لم يقدِّر ما عناه وعاناه، إلاّ بعد أن ذاق مرارة محنته!

ومع التحولات البنيوية، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي حدثت في العراق خلال العقود الأخيرة، بقيت آراء الوردي وأفكاره الاجتماعية، التي شخصها في كتبه، مؤشراً على ما يحمله العراق اليوم من تناقضات ومشاكل ومحن وإنقسامات وصراعات وتشوهات اجتماعية وفي جميع مجالات الحياة المختلفة، ومع أنه تهرب منها في الأخير، مثل كثير من الكُتّاب والمفكرين، فاعتزل الكتابة وأتُهم بالسكوت والتهرب والانهزامية، مبرراً ذلك بالشيخوخة والمرض وأنه يمر بظروف نفسية صعبة، فقد كان يعرف تماماً أنه لا يستطيع أن يقاوم هذا التيار الجارف من الاستبداد والقمع، في مجتمع منقسم على ذاته وقد فرقته المحن والفتن والحروب التي زادت في الصراعات السياسية والأثنية والدينية والطائفية. وقد تنبأ الوردي بانفجار الوضع مثلما تنبه إلى جذور العصبيات التي تتحكم بسلوك الفرد العراقي التي هي واقع مجتمعي تمتد جذوره إلى القِيم والأعراف الاجتماعية والعصبيات العشائرية التي ما زالت بقاياها كامنة في نفوسنا. وكذلك إلى الاستبداد السلطوي، الزمني والتزامني، الذي شجع وما يزال يشجع على إعادة إنتاج الرواسب الاجتماعية والثقافية القديمة وترسيخها من جديد.

وقد أثارت أفكار الوردي النقدية وأطروحاته الاجتماعية حول طبيعة المجتمع وشخصية الفرد العراقي تساؤلات عديدة وبصورة خاصة بعد تهاوي النظام الدكتاتوري بهذه السرعة المذهلة وتركه مجتمعاً مفككاً وشعباً ممزقاً ومنقسماً على ذاته، وهو ما سبّب فراغاً أمنياً وإدارياً وسياسياً دفع إلى تفجير المكبوتات التي تراكمت عبر أكثر من

ثلاثة عقود وتأجيج شحنات الحقد والغضب المشروع وغير المشروع وتفريغها بأشكال مختلفة من العنف والعنف المضاد ـ وما رافق ذلك من أعمال سلب ونهب و«فرهود»، وكذلك الكارثة الحضارية الفظيعة في نهب الكنوز الأثرية وحرق المكتبات، التي طالت التاريخ والحضارة والذاكرة العراقية واكتشاف عشرات المقابر الجماعية المروعة التي عكست سادية مرعبة لشخصية الدكتاتور المهووس بجنون العظمة وحب الذات والشعور بالنقص وعدم الثقة بالآخر والتي يمكن اختزالها إلى مرض جنون العظمة (البارانويا) واستبدادية أعوانه ومرتزقته.

إن هذه الكوارث والمحن هي ليست وليدة الحاضر الراهن فحسب، بل هي أعراض لتراكم واقع موضوعي يمتد عمقاً في التاريخ الاجتماعي، تداخلت فيه عوامل المكان الجغرافي بعوامل الزمان التاريخي المتذبذب بين قطيعات حضارية متتالية من سومر وأكد وبابل حتى الكوفة وبغداد. كان من نتائجها تركيبة مجتمعية غير مستقرة أثرت بعمق في نمط الثقافة وسمات الشخصية في العراق، ودفعت العراقيين إلى البحث والتقصي عن أسبابها ودوافعها المباشرة وغير المباشرة واستشراف المستقبل الذي ما زالت أفاقه غير واضحة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل قدَّم الوردي أجوبة شافية لتشخيص عوامل الخلل الذي أصاب المجتمع والثقافة وشخصية الفرد العراقي وتمزق هويته وانكسار ذاته وعجزه عن استعادة وعيه والوقوف على رجليه واستعادة حريته؟! وهل أن هذا العجز والنكوص هما ثمرة الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية المتراكمة التي أوصلت العراق إلى ما هو عليه الآن أم هو نتيجة لسياسة النظام الاستبدادي القمعي السابق أم لكليهما معاً؟!

ولعل العودة إلى الوردي وقراءته من جديد تقدّم لنا مؤشرات على مصداقية أفكاره وآرائه الاجتماعية لما يحمله عراق اليوم حيث نبهنا

ووجه أنظارنا بنظرته النقدية الثاقبة إلى كثير من أمراضنا الاجتماعية لأنه كان شاهداً أميناً على أحداث قرن بكامله تقريباً.

إن هدف هذا الكتاب هو تخليد ذكرى وفاة أستاذنا الدكتور علي الوردي، هذا الاسم الشامخ الذي لا يحتاج إلى تعريف، ومحاولة الكتابة عن كل ما يتعلق بحياته وشخصيته ومؤلفاته وشرح وتوضيح أفكاره الاجتماعية وبالتالي تأسيس عرف ثقافي جاد لتكريم علمائنا ومفكرينا وأدبائنا الكبار الذين أفنوا عمرهم في خدمة العلم والفكر والمعرفة وشكّلوا علامات مضيئة في تاريخنا الحديث وفي مقدمتهم علي الوردي.

وعلى العكس مما تعارف عليه الناس من تكريم العلماء والمفكرين بعد وفاتهم قمنا بتكريم عدد من العلماء والمفكرين الأحياء قبل وفاتهم، وكان في مقدمتهم علي الوردي أيضاً، حيث كتبنا عنه عدداً من البحوث والمقالات حول أفكاره وأطروحاته الاجتماعية ومؤلفاته العديدة. وقد نشرت تلك البحوث والمقالات في عدد من المجلات والجرائد التي تصدر في لندن وغيرها وكوّنت جزءاً من محتويات هذا الكتاب، بعد توسيعها وتعميق محتواها وإضافة ما استجد لدينا من معلومات عن حياة الوردي وشخصيته ومؤلفاته وما صدر حول أفكاره وآرائه والانتقادات التي وجهت إلى فرضياته ونظريته الاجتماعية. كما قمنا بعمل أرشيف سجلنا فيه كل ما استطعنا جمعه من مؤلفات وبحوث ومقالات من تأليف الوردي وكذلك حواراته وتعليقاته المنشورة في الجرائد والمجلات وما كتب عنه من كتب ومقالات في اللغتين العربية والأجنبية. آملين أن تسد فراغاً في المكتبة العربية.

لقد مات الوردي، الذي أحب الحياة وتشبث بها بقوة بعد أن أنهكته المحن والحروب والكوارث التي مرت على العراق. هذا الشيخ الطاعن في السن الذي كبله الحصار وفتك به المرض الخبيث واضطر

إلى السفر إلى الأردن للعلاج، مثل آلاف العراقيين المرضى والبائسين والمشردين لينزل في إحدى غرف الفنادق الفقيرة في عمان. وعندما وصل خبره إلى الملك حسين أمر بنقله إلى مستشفى الحسين العسكري بعمان وإجراء عملية جراحية له لاستأصال ورم البروستات. وبقي الوردي في عمان أكثر من ثلاثة أشهر نقل بعدها إلى بغداد ليموت في وطنه بهدوء وصمت، وحمل جثمانه في موكب تشييع مهيب ومشى وراءه المئات من أصدقاءه وزملاءه ومريديه ومحبي أفكاره الاجتماعية النقدية الجسورة، وحتى نقاده ومنتقديه. وقد أقيم له حفل تأبيني في بغداد وكذلك في ديوان الكوفة بلندن بمناسبة مرور عام على وفاته.

كما نعتته مجلة «أنثروبولوجي تو داي» العلمية بما يلي: «كان رحيل آخر الأساتذة الكبار علي الوردي في تموز ١٩٩٥ بمثابة خسارة وإحباط لآمال الكثير من المفكرين العراقيين ومفكِّري الشرق الأوسط»[1].

لقد مات الوردي بعد أن ترك لنا ثروة فكرية واجتماعية علمتنا أن نتعرف على ذاتنا وأن ننتقدها قبل أن ندافع عنها أو نجلدها. وقد آن الأوان أن نعي ذاتنا بعد الأزمات والكوارث والحروب التي مرّ بها العراق اليوم وأن ندرك مدى ما خلفته من تفكك وعجز واستلاب اجتماعي ونفسي وما أفرزته من تشوه واغتراب في شخصية الفرد العراقي، مما سهّل استلاب حريته وإهدار دمه واستباحة أرضه وإهانة كرامته.. وليس أمام العراقيين سوى طريقاً واحداً هو أن يستعيدوا وعيهم المستلب ويقفوا على أرجلهم من جديد وأن يتوحدوا تحت هوية وطنية واحدة ثم يبدأوا من جديد بتغيير أنفسهم أولاً، ثم بتغيير الآخرين، وليس ذلك بمستحيل.

---

(١) Anthropology Today, vol. 12, 3, June 1995, p. 12.

ختاماً ـ أتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من قدَّم لي العون والمساعدة في إنجاز هذا الكتاب وأخص بالذكر الدكتور عبد الرحيم حسن والدكتور جليل العطية لِمَا قدَّموه لي من مساعدة ومشورة.

لندن، صيف ٢٠٠٥

الفصل الأول

علي الوردي شاهد على هذا العصر

يعتبر علي الوردي معلماً كبيراً من معالم الفكر الاجتماعي ورائداً من روّاد الفكر التنويري، النقدي في العراق، الذي شغل فراغاً واسعاً في الحركة الفكرية والثقافية والاجتماعية، وخلف وراءه ثروة فكرية قيّمة كانت حصيلتها ستة عشر مجلداً ومئات الدراسات والبحوث العلمية والمقالات الصحفية، في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. وبوفاته خسر العراق رائداً من روّاد الفكر الاجتماعي في العصر الحديث.

لقد كان الوردي شاهداً على أحداث قرن بكامله تقريباً. فقد فتح عينيه مع بدايات الحرب العالمية الأولى، وأسدلها وما زالت حرب الخليج الثانية لم تنته بعد. وكان في كل ذلك حاضراً، يستقرء الأحداث ويحللها وينقدها بأمانة، نابعة من استقلاليته الفكرية وموضوعيته العلمية، كما كان حاضراً وما يزال في وجدان قُرائه ومريديه وأصدقائه وحتى نقاده لأنهم وجدوا في آرائه وأفكاره النقدية كثيراً من الأجوبة على تساؤلاتهم وتشخيصاً للكثير من مشاكلهم، وبخاصة ما يرتبط بازدواجية القِيم. التي نتجت عن الصراع بين البداوة والحضارة، ومحاولته رسم ملامح شخصية الفرد العراقي وازدواجيتها، وكذلك ما أفرزته الحداثة والتحديث من تغير وتحول وصراع وتناشز

اجتماعي. وهي مؤشرات على ما يحمله عراق اليوم من معاناة، والتي تنعكس على حالة الشكوى والتذمر التي تلفه والضياع الذي يحيط به، وذلك بسبب ما أصابه من مآسي ومحن ومظالم خلفتها سلسلة الحروب والانقلابات وتغير الأنظمة والحكومات واستبدادها.

وكان الوردي قد أشار منذ أكثر من نصف قرن، وبجرأة متميزة وفكر ثاقب، إلى الكثير من الظواهر الاجتماعية السلبية والعادات والتقاليد البالية التي ما زالت تؤثر فينا وتنخر في مجتمعنا وتسيطر على تفكيرنا وسلوكنا، فكشف عنها وحذّر العراقيين من مغبة استفحالها أو إعادة إنتاجها وترسيخها من جديد. وبذلك يمكننا اعتباره أول عالم اجتماع درس المجتمع العراقي وشخصية الفرد فيه دراسة اجتماعية ـ تحليلية رصينة، وأول من استخدم منهجاً أنثرو ـ سوسيولوجياً في دراساته وبحوثه، وأول من غاص في جذوره الخفية منقباً عن الظواهر الشاذة والغريبة وغير السوية، التي ليس من السهل التعرض لها ونقدها، لشدة حساسيتها الاجتماعية والدينية والسياسية. ولذلك نستطيع القول، أن الوردي هو أول من شخص تلك الظواهر الاجتماعية المرضية التي رزح تحت ثقلها المجتمع العراقي سنيناً طويلة، وبذلك استطاع أن يضع يده على الجرح العراقي العميق وقال: هذا هو الداء.

ساهم الوردي مساهمات جادة فيما طرحه من أفكار وفرضيات في دراسة المجتمع العراقي وكرَّس حياته كلها له، محاولاً تحليل أنماط الثقافة والشخصية من خلال تتبعه للتحولات الاجتماعية والتبدلات البنيوية التي حدثت في العراق والعالم العربي والإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وما أفرزته من صراعات وتناشز اجتماعي بين القديم والحديث وبين البادية والحضر، التي شرحها في كتابه «شخصية الفرد العراقي» الذي صدر ببغداد عام ١٩٥١. وتعتبر مؤلفاته العديدة، وبخاصة «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» الذي صدر ببغداد عام

١٩٦٥ الذي ترجم إلى اللغة الألمانية وكذلك موسوعته الاجتماعية «لمحات من تاريخ العراق الحديث»، الذي صدر في ستة أجزاء وملحقين بين عامي ١٩٦٩ـ ١٩٧٩، بمثابة مراجعة جديدة وشاملة لتاريخ العراق الاجتماعي وفتح فيه باباً واسعاً للوعي به وإعادة إنتاجه من جديد، ولكن بشكل جديد ونقدي، مثلما وضع تصوراً واضحاً للتركيبة السكانية والمجتمعية التي هي تشكيل لظروف وشروط تاريخية اجتماعية واقتصادية ـ سياسية ما زالت تعيد نفسها اليوم، تلك المقدمات السوسيولوجية التي بيَّنت بوضوح عمق ما يحمله العراق اليوم من تناقضات وصراعات واختلاف لا نعرف بعد نتائجها الوخيمة.

إن كتابات الوردي ومحاوراته ومناقشاته العلمية كانت إسهاماً ثرياً ومثيراً أغنى الحركة الثقافية والاجتماعية في العراق وتركت قُراءً وتلاميذاً ومريدين ما زالوا يستنيرون بأفكاره الاجتماعية الثاقبة وآراءه الجريئة ومنهجيته الفريدة التي حصلت على اهتمامات فئات اجتماعية عديدة ومختلفة.

والواقع كان الوردي أول عالم اجتماع عراقي تميّز بجرأته وصراحته ونقده لكثير من الظواهر الاجتماعية والسلوكات الفردية والجمعية التي وجّه الانتباه إليها وإلى ضرورة دراستها وتحليلها ونقد ما هو سلبي فيها، كما دفعنا إلى إعادة النظر في خطابنا الفكري وتوجهنا السياسي وإلى ضرورة أن ننزل من أبراجنا العاجية التي بنيناها في أحلامنا وكبريائنا، وأن علينا أن نعي واقعنا بكل إيجابياته وسلبياته، وأن نقيم حواراً وتفاهماً وتنظيماً عقلانياً رشيداً لسلوكنا، وأن نمارس ذلك ممارسة فعلية بحيث تتيح لكل واحد منا حرية الرأي والحوار وعدم احتكار المعرفة وفرض الرأي بالقوة على الآخر، ولا يتم ذلك إلاّ بممارسة الديمقراطية التي تسمح بمشاركة جميع الفئات الأثنية والدينية والطائفية في الحكم.

لم تكن معرفتي بأستاذي علي الوردي معرفة عابرة، معرفة قارئ ومتتبع لكتبه وآرائه فحسب، بل كانت معرفتي به شخصية وعن قرب وامتدت لسنين طويلة. فقد عرفته طالباً من طلابه في قسم الاجتماع بجامعة بغداد، مثلما عرفته وبشكل أفضل عندما عملت معه زميلاً في قسم الاجتماع بجامعة بغداد. وكنت قد قرأته جيداً عندما قمنا فايروخ (الألماني) وأنا بترجمة كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي»، الذي صدر ببغداد عام ١٩٦٥، إلى اللغة الألمانية عام ١٩٧٢.

والحال، لم يكن علي الوردي أستاذاً تقليدياً ومدرسياً، وإنما كان في علاقته مع طلابه، زميلاً وصديقاً معاً. كان يتحدث لنا ومعنا بصدق وصراحة، وكذلك بعفوية وسخرية ميزته عن غيره من الأساتذة الآخرين. كما كانت له خصوصيته، هي أنه الوحيد من بين الأساتذة الآخرين، الذي كان يلقي علينا محاضراته من عندياته، فهو لم يمل علينا محاضراته ولم يجلب معه يوماً أية ملزمة أو كتاب. وكانت محاضراته أشبه «بسيمنار» للدراسات العليا المعمقة، حيث كان يطرح علينا أفكاراً جديدة ونظريات مثيرة دوماً، أفكاراً تبدو لنا بسيطة، غير أنها كانت تثير فينا تساؤلات متوترة، وسرعان ما كان يقحمنا في خضم أفكار مضادة أخرى تثير فينا روح الشك والتشكيك والنقد والسجال تارة، وروح الحماس والفضول تارة أخرى، مثلما كان يطرح علينا أفكاراً لم نكن نجرؤ على طرحها أو مناقشتها آنذاك، مع أنه لم يكن يعطينا جواباً شافياً، لأنه كان يتركنا نستقرئ ما يطرحه علينا. وكثيراً ما كان عنيداً معنا، كان يقرأ ما في عيوننا من زاوية عينيه، من خلال نظاراته السوداء السميكة. وكأنه يختبرنا، ويثير فينا فضولاً أكبر. وإذا

حاولنا إحراجه بأسئلتنا أجابنا ساخراً، وهذا هو ديدنه دائماً، وقد يحوّل السؤال نفسه إلينا ثانية لنجيب عليه. وهي طريقة تربوية حديثة قليلاً ما يمارسها الأساتذة التقليديون عندنا.

لقد كان الوردي باحثاً ومفكراً اجتماعياً وليس مصلحاً، كما يقول، وهو في الوقت ذاته، ليس داعية سياسية ولا واعظاً للسلاطين وإنما كان من بين الأساتذة القلائل الذين كانوا يستفيدون من المعلومات التي كان الطلاب يكتبونها في بحوثهم وتقاريرهم ليكتشف فيها بعض خفايا النفس وأسرار المجتمع الإنساني. فهو يقول بأنه كان يطلب من طلابه كتابة تقارير في موضوع المجتمع العراقي، وكان البعض منها «يحتوي على ملاحظات واستقراءات اجتماعية نافعة، وقد أتاحت لي هذه التقارير، على أي حال، أن ازداد تبصراً في المجتمع العراقي عاماً بعد عام، فالطلاب يأتون إلى الجامعة من شتى أنحاء العراق، القريبة والبعيدة، ومنهم من جاء من البلاد العربية المختلفة. فكانت تقاريرهم عن تقاليد مناطقهم وقيمها الاجتماعية تنوّر الذهن قليلاً أو كثيراً، وأني إذ أقدم هذا الكتاب لا بدَّ لي أن أعترف بفضل هؤلاء الطلاب وعونهم في الحصول على كثير من المعلومات التي وردت فيه».[١]

الوردي ابن بيئته الاجتماعية

كيف نشأ علي الوردي وترعرع وكيف نمت شخصيته وما هي العوامل التي أثرت في تكوينها والدوافع التي بلورتها إلى حد كوّنت منه شخصية متميّزة؟

من المعلوم أن فترة الطفولة والصبا هي فترة حاسمة في عملية التنشئة الاجتماعية وفي تكوين شخصية الفرد وتشكيل السمات

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٦.

الاجتماعية والنفسية والثقافية لها والتي تحدد سلوك أي فرد عن باقي أفراد المجتمع وتفكيره إلى حد بعيد. وبحسب علم النفس الاجتماعي، فإن العوامل المكونة للشخصية الإنسانية هي عوامل متعددة ومركبة ومتداخلة بعضها مع البعض الآخر، ولا يمكن تحديدها بيسر وسهولة. كما أن ترابط العوامل وتكاملها هو الذي يكون ما يسمى بـ«نمط الشخصية» أو سماتها. كما أن اختلاف استجابات الأفراد لهذه العوامل أو تلك، وكذلك المؤثرات الخارجية عليها، تعمل أيضاً على اختلاف شخصيات الأفراد وتنوعها، كعمليات التفاعل والتعاون والتنافس والصراع والتماثل وغيرها، التي تتم خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تحول الفرد من كائن بايولوجي إلى كائن اجتماعي. وقد أكد علماء الاجتماع على أن البيئة والمحيط الاجتماعي هما من أهم العوامل المؤثرة في سلوك الأفراد ونشاطاتهم الذهنية، وبالتالي في بلورة شخصيتهم وتحديد سماتها الجوهرية. وبحسب نظريات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي فإن شخصية الإنسان هي نتاج تفاعل جدلي بين الوراثة والمحيط، غير أن أي سلوك يتخذه الفرد تجاه الآخرين إنما يمثل موقفاً اجتماعياً، وأن أي فرد لا بدَّ له من أن يمر، منذ الولادة وحتى الموت، بعدد كبير من الخبر والتجارب التي يكتسبها من المجتمع الذي يعيش فيه ويتفاعل مع أفراده، التي لا بدَّ وأن تؤثر على بناء شخصيته وتحديد سلوكه.

وشخصية الوردي هي نتاج عوامل متعددة ومختلفة ومتداخلة عملت على تشكيلها. فقد نشأ في أسرة فقيرة تسكن أحد أزقة الكاظمية القديمة. والكاظمية، كما هو معروف ضاحية من ضواحي بغداد الشمالية الهامة التي يفصلها عن الرصافة نهر دجلة.

وُلِد علي الوردي عام ١٩١٣، وقد أعلن مولده بداية الحرب العالمية الأولى. وتوفي في بغداد في ١٣ تموز ١٩٩٥، إثر حربين

مدمرتين وحصار اقتصادي ظالم وقهر وتجويع، كان لها أثراً لا يُستهان به على حياته وصحته ومرضه وشيخوخته. وكان سليل أسرة مرموقة في مجال العلم والأدب والشعر والتجارب والحرف. وقد لقب بالوردي نسبة إلى حرفة جده الأكبر الذي كان يعمل في تقطير ماء الورد.

كانت مدينة الكاظمية حينذاك مدينة صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها ١٥ ألف نسمة، غير أنها كانت مدينة مقدسة ذات أهمية دينية واجتماعية وكذلك تجارية ليست قليلة. فهي مزار من المزارات المهمة حيث يوجد فيها مرقد الإمامين الكاظمين ويقصدها كثير من المسلمين للزيارة والتبرك ومن شتىٰ أنحاء العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى قربها من بغداد واندماجها معها بخط «تراموای» يسير على سكة حديد كان قد أسسه الوالي المصلح مدحت باشا عام ١٨٧٠، بحيث أصبحت قريبة من مركز الحكومة ودوائرها. كما اتصفت الكاظمية بخصائص يندر أن نجدها في مدينة أخرى من مدن العراق، بكونها مدينة دينية ذات تراث عربي ـ إسلامي أصيل وكذلك ضاحية من ضواحي العاصمة بغداد الهامة التي ما تزال تشكل صورة حيّة للمدينة العربية ـ الإسلامية التي تحتفظ بكثير من المعالم الحضارية، والتي لم تفقد هويتها وأصالتها وتراثها وفولكلورها، إلى جانب تعايش وتآلف مختلف الطبقات والفئات والفِرق والمذاهب الإسلامية فيها، فإلى جانب موقعها بالقرب من العاصمة بغداد وأهميتها العلمية والأدبية، فإنها مدينة الحرف والصناعات التقليدية. كما قامت فيها أحدث مصانع النسيج والطابوق في العراق. كما شهدت الكاظمية نمواً سكانياً سريعاً ومرتفعاً وبخاصة بعد النزوح الريفي من قرى ومدن العراق الجنوبية والوسطى، حيث ارتفع عدد سكانها من ١٧ ألف نسمة عام ١٩١٧ إلى ١٣٠ ألف نسمة عام ١٩٥٧ ثم تضاعف عدد سكانها إلى أكثر من خمس مرّات في العقود الأخيرة وامتدت حتى أصبحت جزءاً من العاصمة بغداد.

في وسط هذه المدينة وُلِدَ الوردي وفي محيطها الاجتماعي نشأ وفي أزقتها وشوارعها ترعرع، من معارك الأولاد بين المحلات وألعابهم الطفولية، تعلم العادات والتقاليد واكتسب الخبر والتجارب، إلى جانب ما اكتسبه من قيم وتعلمه من معارف في محيط البيت والعائلة وما تعرف عليه من أدب وشعر من دواوين الكاظمية ومجالسها الأدبية والدينية العامرة بالمناسبات الثقافية والوطنية والاجتماعية التي عمّقت من خبره وتجاربه وأكسبته ثقافة متنوعة ومختلفة.

يحدثنا الوردي عن طفولته بمرارة وعن مدرسته في الكاظمية الذي اضطر إلى تركها ليعمل في دكان والده: وكان الناس يطلقون على المدرسة الحديثة اسم «المكتب» وعلى التلاميذ اسم «المكتبلية». وكان المكتب في الحقيقة محتكراً لأبناء «الأفندية»، أي الموظفين الحكوميين فقط آنذاك، ولذلك اعتبره البعض مباءة للانحراف الجنسي مما دفع بوالده إلى إدخاله في أحد الكتاتيب. وفي الكتاتيب تعلم الوردي مبادئ القراءة والكتابة والحساب وعلى الطريقة التقليدية القديمة التي سادت في الكتاتيب حينذاك. وبعد أن ختم الوردي القرآن أقيمت له في تلك المناسبة «زفة» من الكُتاب إلى البيت. غير أن والده أعاده إلى المدرسة وقُبل في الصف الثاني الابتدائي. ولكن والده أخرجه منها ثانية بحجة أن المدرسة لا تفيد[١]. وبعد أن ترك المدرسة اضطر إلى العمل مع والده في محل الصياغة ليتعلم حرفة أبيه التي تفيده في كبره. وكان العمل في محل الصياغة أول تجربة له تعرّف فيها على أحوال السوق وسير المعاملات وكيف يتعامل مع الناس. وقد نفعته تلك التجربة في التعرف على سلوك الناس والطبيعة البشرية. وقد لاحظ الوردي بأن الحرفي الناجح هو من يعامل زبائنه لا على أساس الحق والباطل، كما

---

(١) مجلة التضامن، حوار مع الوردي، الحلقة السابعة، ١٩٨٧.

كان والده يعمل، وإنما على أساس أنهم على حق دوماً، حسب المثل الشائع «الزبون على حق دائماً». كما اضطر الوردي إلى العمل «صانع عطار» ليتعلم حرفة أخرى. وقد استمر في عمله في دكان العطار لمدة سنتين وكان أجره زهيداً. وقد اعتبر تلك الفترة من أقسى فترات حياته، إذ كان عليه أن يعمل في الدكان منذ طلوع الشمس حتى غروبها من أجل أن يساعد أبيه على كسب الرزق. ويتذكر الوردي جيداً ما قاله أبوه له ذات مرة: «يا بني إن المدرسة لا تعطينا خبزاً»![1]

كان العمل في السوق قد أمده بتجارب عميقة الأثر في حياته المبكرة التي لم يكن بمقدوره تعلمها في المدرسة ولذلك بقيت محفورة في أعماق نفسه وفي ذاكرته لتظهر بين حين وآخر في ثنايا كتاباته واعترافاته ودفاعه عن نفسه، وتعبر في الوقت ذاته، عن طفولته البائسة وما عاناه في صباه من بؤس وحرمان.

لقد كان الوردي تلميذاً ذكياً ومجتهداً ومتفوقاً على أقرانه في المدرسة، مما جعل الأستاذ مصطفى جواد، أحد كبار الأساتذة والباحثين واللغويين في العراق، أن ينظم في ذكائه الوقاد، منذ ذلك الوقت، بيتين من الشعر ما زال الوردي يحتفظ بهما، وهما بخط الأستاذ مصطفى جواد.[2]

كان الوردي فقيراً، ولكنه عصامياً مثابراً يعمل ويدرس ويجتهد. وكان إلى جانب ذلك مولعاً بقراءة الكُتب والمجلات إلى حد النهم بها، حتى أن «أستاذه» العطار منعه من قراءة الكتب خلال أوقات العمل في الدكان، لأن قراءة الكتب لا تشبع جائعاً، حسب قول العطار. ولذلك كان الوردي ينتهز فرصة غياب «أستاذه» العطار عن الدكان

(١) حميد المطبعي، علي الوردي يدافع عن نفسه، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

لينهمك في القراءة. وعندما ضبطه العطار «بجريمة القراءة» طرده من العمل بسبب اهتمامه الزائد في قراءة الكتب والمجلات أكثر من اهتمامه بالزبائن، ولأنه كان يقرأ كثيراً ويناقش كثيراً ويجادل طويلاً في أمور هي أعلى من مستوى عمره.

يقول الوردي: «كنت مولعاً منذ طفولتي بقراءة الكتب، ولكن العطار أستاذي المحترم كان يعتقد بأن الكتب هي شرّ ما يبتلى بها كاسب يجلس على باب اللَّه، فالكتب في نظره لا تعطي خبزاً ولا تشبع جائعاً. إنه كان يريد مني أن أنتصب في جلستي متيقظاً أتصيد المشترين وأقابلهم بترحاب ووجه بشوش، بينما كنت في قرارة نفسي أكره المشترين، أو لا يكاد يُقبِل أحدهم على الدكان حتى أتمتم باللعنة عليه وعلى أستاذي معه، وكنت أنتهز فرصة غياب أستاذي عن الدكان لانهمك في مطالعة الكتب ولا أُبالي آنذاك بمن يأتيني أو يذهب عني من المشترين. وكانت العاقبة أن طردني الأستاذ من دكانه شر طردة.. أحمد اللَّه على هذه الطردة، فقد استطعت بها أن أتفرغ إلى كتبي الحبيبة إلى قلبي. أني لو بقيت عطاراً لكنت الآن في دار المجانين ـ والعياذ باللَّه!!».[1] وفي مكان آخر يقول «أمضيت في مهنة العطارة نحو خمس سنوات فكانت تلك أبشع فترة في حياتي. ومن الجدير بالذكر أني كنت في تلك الفترة اجتاز مرحلة المراهقة والبلوغ، وهي مرحلة ذات أهمية بالغة في نمو شخصية الإنسان. ولعلني لا أبالغ إذا قلت أن شخصيتي نمت على أساس من المرارة لا حدّ لها».[2]

إن فترة طفولة علي الوردي المعذبة ومرحلة المراهقة المؤلمة التي مرّ بها والفقر والحرمان الذي عاشه كانت نافعة له من جهة لأنها أعطته

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

«دروساً عميقة وبليغة عن طبيعة الإنسان والمجتمع» كما يقول، ولكنها لم تنسه مرارة الحرمان الذي بقي في لسانه، والذي يظهر بين آن وآخر في كتبه وسخريته ونقده الاجتماعي اللاذع.

وبعد أن طرده العطار من العمل استأجر دكاناً صغيراً وأصبح لأول مرة حراً في عمله وأخذ يذهب إلى سوق الكتب (سوق السراي) لشراء بعض الكتب والمجلات المستعملة، خصوصاً مجلتي الهلال والمقتطف وانكب على القراءة، التي دفعته إلى محاولة الكتابة تقليداً لبعض الكُتّاب والأدباء وأخذ يرسل بعض ما يكتبه من مقالات إلى الصحف والمجلات التي كانت تصدر في بغداد آنذاك. ومع أن أغلب المقالات التي كان يرسلها يصيبها الإهمال، كما قال، فقد نُشرت له مقالات عام ١٩٣٠ شجعته على مواصلة الكتابة والنشر.[١]

الوردي أفندياً

في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٣٢ دخل الوردي متوسطة الكرخ في بغداد. وقد اضطر إلى تغيير ملابسه التقليدية بملابس عصرية وأصبح «أفندياً» إذ ارتدى ملابس غربية وسدارة فيصلية، كانت تأكيداً ذاتياً على عراقيته وانتمائه إلى المجتمع العراقي الجديد، الذي كان يشعر باعتزاز في انتمائه له. وهو ما أحدث في حياته أول نقلة اجتماعية، حيث كان يرتدي قبل ذلك التاريخ دشداشة وعباءة وكان يضع على رأسه عمامة خضراء ترمز إلى أن لابسها هو «سيد» ومن سلالة الرسول. وعندما كان يمر في أزقة الكاظمية وأسواقها كان يتهرب من عيون الناس ونظرات أقربائه ومعارفه الممزوجة بالتعجب والسخرية، وكذلك من ألسنتهم الحادة. وكان يتسلل من خلال الأزقة

---

(١) مجلة النهضة، الحلقة الثامنة.

الضيقة عندما كان يذهب إلى محطة تراماواي الكاظمية للذهاب إلى الكرخ حيث توجد مدرسته. وقد سمع بنفسه مرة عبارات التوبيخ والتقريع من إحدى العجائز التي وصفته بأنه من أولئك الذين «باعوا دينهم ودنياهم».

وفي عام ١٩٣٥ تخرج الوردي من المدرسة المتوسطة. وكان متفوقاً على تلاميذ صفه. وبسبب تفوقه في المدرسة حصل على مساعدة مالية من وزارة المعارف مقدارها دينار ونصف الدينار في الشهر، ولكن سرعان ما انقطعت تلك المساعدة عنه بسبب وشاية أحد الموظفين الكبار الذي حول تلك المساعدة إلى أحد أهالي بلدته. وقد علّق الوردي على ذلك قائلاً، بأن «الموظف الكبير كان ظالماً ولئيماً، ولكنه كان في نظر المنتفعين والأقرباء عادلاً ورحيماً.» وهذه الصورة التي نقلها لنا الوردي تعكس الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان من جهة، مثلما تعكس القِيم والمحسوبية والمنسوبية من جهة أخرى.

غير أن الوردي كان عصامياً وواثقاً من نفسه واستطاع أن يضع رجله في المكان الصحيح وأن يدخل سلك التعليم الابتدائي ويصبح معلماً في إحدى المدارس الابتدائية في الكاظمية. وعندما تسلم أول راتب شهري له من المدرسة ذهب مسرعاً إلى سوق السراي ببغداد ليشتري كتاباً أو مجلة. فكانت مجلته المفضلة آنذاك هي مجلة «الكاتب» المصرية المعروفة التي كان يصدرها الأديب المصري الكبير أحمد حسن الزيات.[1]

كما كان المحيط الاجتماعي ـ الثقافي المختلف والمتنوع في دواوين الكاظمية الثقافية والأدبية والدينية وميادينها الاجتماعية، وشوارعها وأسواقها وأزقتها الشعبية الضيقة، مدرسة حياة ومختبر

---

(١) المطبعي، المصدر نفسه.

أنثروبولوجي ميداني كبير لا حدود له، حصل فيه الوردي على مقدمات تفكيره الاجتماعي وتعلم منه وفيه قدح الذهن والنقاش والتنكيت والسخرية، مثلما تعلم فيه أخذ الحيطة والحذر والتسويغ والمراوغة والتسويف، حتى أصبح النقد والسخرية سمة من سماة شخصيته اليافعة. وبسبب ما كان يلاحظه من ظواهر اجتماعية غريبة وشاذة في سلوك الناس ومواقف مختلفة ومتناقضة، وجدناه يخلط الجد بالهزل أحياناً، مثلما يسخر من سلوك بعض الأشخاص الذين يصفهم بـ الرقعاء والوصوليين أو المتطفلين أو وعاظ السلاطين وغيرهم.

كان الوردي في الحقيقة ثائراً على التقاليد والأعراف القديمة، وثائراً على أساليب النفاق والرياء، وثائراً على التخلّف، وبخاصة على تخلف العلاقات الاجتماعية الواهية التي تربط بين أفراد المجتمع في ذلك المحيط الاجتماعي التقليدي، وبخاصة في الثلاثينات من القرن الماضي، حيث نمت أفكار الوردي الاجتماعية وتشكّلت ملامح شخصيته الفكرية، التي رسمت آفاق حياته العلمية ومستقبله ومقدمات أفكاره الاجتماعية. ومع أن الوردي لم يبقَ في المدرسة تلك سوى سنتين فقط، غير أنه تعلّم فيها كثيراً، حيث أكسبه التدريس حقائق اجتماعية ونفسية دقيقة كانت قد أثارت انتباهه واهتمامه وكذلك سخريته في وقت واحد، مثلما جلبت انتباهه مفارقات اجتماعية، فقد لاحظ بأن ما يقرأه التلاميذ في المدارس، وما يتعلموه من الكتب لا ينطبق ولا يتلائم مع ما يقومون به في حياتهم اليومية، بل وتتناقض في أغلب الأحيان معها. وكان هذا التناقض أول مفارقة واختلاف وتعارض واجهه في بدء حياته العلمية.

ولكن الوردي لم يتوقف عن تحقيق طموحاته، فدخل الثانوية المركزية ببغداد وحصل على شهادة البكالوريا عام ١٩٣٦ وكان الأول على العراق. وبسبب كفاءته أرسلته الحكومة العراقية على نفقتها

الخاصة إلى لبنان للدراسة في الجامعة الأميركية ببيروت. وقد أكمل دراسته الجامعية عام ١٩٤٣ وحصل على شهادة البكالوريوس بدرجة الشرف أيضاً. ثم أرسلته الحكومة العراقية ثانية وعلى نفقتها الخاصة إلى الولايات المتحدة الأميركية للدراسة في جامعة تكساس وإكمال دراسته العالية. وقد حصل على شهادة بكالوريس في علم الاجتماع عام ١٩٤٨ ثم شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٠. وكانت أطروحته للدكتوراه حول نظرية ابن خلدون الاجتماعية.

عندما عاد إلى العراق عُين مدرساً في كلية الآداب بجامعة بغداد، بعد أن تمَّ تأسيس قسم الاجتماع والرعاية الاجتماعية. ثم أصبح أستاذاً مساعداً عام ١٩٥٣ ثم رُقي إلى مرتبة الأستاذية في علم الاجتماع. في نهاية عام ١٩٧٠ أحال نفسه على التقاعد ومنحته جامعة بغداد لقب «أستاذ متمرس»، وهو أول لقب علمي يحصل عليه أستاذ جامعي في العراق، وبموجب هذا اللقب يستطيع الأستاذ مواصلة عمله العلمي والإشراف على طلبة الدراسات العليا دون أن يقوم بإلقاء المحاضرات. ومن ذلك التاريخ انصرف الوردي إلى البحث والتأليف، ثم التأمل والاعتكاف.

من حياته الخاصة

منذ صباه كان الوردي مشغولاً بنفسه وبفكره وعمله، ولم يشغل نفسه بتجارة أو صناعة أو سياسة. وقد أشار يوماً، إلى أن رجل الفكر يختلف عن رجل السياسة اختلافاً كبيراً، «فأحدهما مشغول بنفسه والآخر مشغول بالناس». هذه المقولة يمكن أن تكون مفتاحاً للدخول إلى حياة الوردي الخاصة أيضاً، ومدخلاً لتفسير كثير من ملامح شخصيته وعلاقاته الاجتماعية الخاصة والعامة. ومن أهم تلك الملامح، هو أنه كان يبدي اهتماماً كبيراً بنفسه ويعتني بصحته ويخاف

عليها كثيراً، مثلما يعتني بثيابه ومظهره. وقد دفعه اهتمامه بصحته إلى أن يلفّ نفسه في الشتاء بروب صوفي سميك ويلبس في رأسه طاقية ويلف رقبته بشال سميك أيضاً خوفاً من إصابته بنزلة برد أو أنفلونزا أو زكام. وغالباً ما كان يأخذ مقويات (فيتامينات) لتقوية مناعة جسمه. كما كان يهتم بأناقته وتصفيف شعره وسدارته، في الوقت الذي لم يكن يهتم كثيراً بالبيت ويعطيه وقتاً كافياً. وعموماً لم تكن للوردي علاقة بالأمور المنزلية. ونادراً ما كان يذهب للسوق لشراء المواد الغذائية واللوازم البيتية، لكنه كان يريد أن يكون الطعام جاهزاً متى شاء. كما كان يترك جميع أمور البيت والأولاد والضيوف إلى زوجته السيدة أم حسان التي كانت تتكلف بالقيام بجميع ما يحتاجه البيت والعائلة. وفي السنوات التي سافر فيها لإكمال دراسته خارج العراق كان يترك زوجته وأولاده عند والدته. وعندما كبر الأولاد توقفت العلاقة مع أولاده الكبار وبصورة خاصة مع ابنه الثاني جعفر، الذي كان يرعاه ويهتم به ويقوم بتنفيذ أعماله ومرافقته أينما يريد الذهاب إليه، وبخاصة وأن ابنه البكر حسّان كان منكباً على دراسة الطب ثم أصبح طبيباً وعمل خارج بغداد.

وإذا كان الوردي من أوائل من نادوا بحرية المرأة، فإنه في الواقع وقف ضد ممارسة حريتها، وكان شديد الحرص على ابنته الوحيدة، حيث كان يراقبها عند ذهابها إلى الكلية أو خروجها من البيت للقيام بأي عمل أو مهمة.

أما علاقاته مع أقربائه فكانت محدودة، ونادراً ما كان يخرج من مكتبه لاستقبال أقارب له أو ضيوف يسلِّم عليهم. وإذا زاره ضيوف أو زملاء أو أحد تلامذته، فإنه يستقبله في مكتبه في البيت الذي يحوي مكتبته العامرة بآلاف الكتب.

وعندما سألته ابتسام عبد الله، إحدى مقدمات البرامج في

التلفزيون العراقي مرة عن اهتمامه بالعائلة وعن مسؤوليته في شؤون البيت، فاجأها بقوله: «ليس لي علاقة بالبيت». فقالت له: «حين لا تكون للرجل علاقة بالبيت والعائلة والأولاد يكون رجلاً أنانياً»!

ولم يكن الوردي بخيلاً، وإنما كان شديد الحرص على ما يصرفه من نقود، ما عدا على نفسه، حيث كان يتمتع بما تشتهيه نفسه من ملذات الحياة. وعندما أصبح شيخاً مسناً وأصبح له أحفاداً كان يقضي معهم وقتاً طويلاً في حديقة داره، أو كان يخرج للتمشي حول بيته في شارع الحريري في الأعظمية. وفي إحدى المرات رأى امرأة كبيرة في العمر تبيع الموز في الشارع فعطف عليها واشترى منها جميع ما كان عندها من الموز.

من هوايات الوردي استماعه للمقام العراقي وبخاصة أغاني رشيد القندرجي، الذي يعتبر أبو المقام العراقي، وكذلك محمد القبنجي، بالإضافة إلى أغاني أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب. وكانت أغاني رشيد القندرجي تذكره بأيام الشباب حيث كانت تمس أوتار قلبه وتعود به إلى سنوات العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، التي عاشها في صباه وبداية شبابه. وغالباً ما كان ينشدّ إلى تلك الأغاني التراثية عندما يستمع إليها، ليس بدافع الحب، بقدر ما كان ذلك بدافع الحنين إلى الماضي واستذكاره. أما أكثر الأغاني كرهاً عنده فكانت أغاني فريد الأطرش. ويعلّل الوردي كرهه لأغانيه بسبب كرهه لأحد الأشخاص في الماضي. وربما كان له صوت يشبه صوت فريد الأطرش. ومع أنه نسي ذلك الشخص بمرور الزمن، غير أن صوته لم ينساه وبقي، كما يقول، كامناً في أعماق لا شعوره.[١]

في بداية الأربعينات أصاب الوردي مرض الرمد الصديدي الذي

---

(١) المطبعي، المصدر السابق، ص ١٨٨.

اجتاح الأحياء في بغداد وضواحيها آنذاك، ولم تكن قد توفرت العناية الطبية الكافية والمستشفيات الحديثة وأطباء العيون حينذاك. وكان الرمد الصديدي إذا أصاب عيون إنسان يفقد بصره بسببه، وتتحول العين إلى فص أبيض متحجر. وهذا ما حدث لإحدى عيني الوردي فأطفأ المرض الخبيث نورها. ولكن الوردي لم يستسلم للمرض وراح يراجع أطباء العيون باستمرار. وقد أخبرني الدكتور محمود الهاشمي، الأخصائي بطب العيون بأن الوردي كان يُعالج عنده، وكان يشكو له دوماً خوفاً من فقدان بصره بالكامل. وكان ذلك الخوف يأخذ منه مأخذاً كبيراً. وقد بذل الدكتور الهاشمي جهوداً كبيرة للحفاظ على تلك النافذة الوحيدة في حياته على العالم وأن يجعله مرتاحاً بعد أن يخرج من عيادته في أغلب الأوقات.(١)

والواقع فإن استمراره على القراءة والدرس والإنتاج العلمي الغزير الذي استمر عقوداً طويلة، كان نتيجة جهد عين واحدة، كان يطل منها على العالم وعلى الحياة والمجتمع والثقافة.

وكان الوردي، عندما تشتد الحرارة في الصيف يحمل حقائبه ويغادر العراق إلى إحدى الدول العربية أو الأوروبية للراحة والاستجمام، وكذلك للبحث والدراسة والتفتيش عن المصادر والوثائق الجديدة أو التي تعوزه لإكمال كتبه وتدوين أفكاره ومشاهداته. وكان يقضي منذ بداية السبعينات إجازته الصيفية في الإسكندرية بمصر، حيث يستأجر شقة صغيرة تطل على البحر الأبيض ليستمتع بمياه البحر وأمواجه وجمال الإسكندرية ونسيمها.

وفي نهاية السبعينات دعته جامعة وارشو في بولونيا لإلقاء

---

(١) من حديث مع الدكتور محمود الهاشمي، في لندن أوائل ١٩٩٨.

محاضرات في قسم الدراسات العربية والإسلامية. وقد لقي الوردي هناك احتراماً وتقديراً من أساتذة وطلبة الجامعة، ومن ذلك الوقت أخذ يقضي إجازاته الصيفية في وارشو، وكانت شقته هناك ملتقى ثقافي للعرب والعراقيين من كافة الأعمار والاتجاهات السياسية، وكان من عادته أن لا يتدخل في السياسة بصورة مباشرة، وإنما يمسها قليلاً فيهمز ويلمز بالسياسة والسياسيين. وعندما يبادر أحدهم بالسؤال عن أحواله كان يجيب عليه باختصار شديد: الحمد للّٰه وعلى أحسن حال. وعندما يسأله آخر عن أخبار العراق كان يجيب: الأخبار مثلما نسمعها من الراديو ونقرأ عنها في الصحف. ثم يحول الحديث بسرعة ليسأل عن سعر الدولار في السوق، أو من يأتي بنكتة جديدة أو يتحدث عن زائر أو صديق.

وللوردي ثلاثة أولاد وبنت واحدة وسبعة أحفاد. وكان يقضي في شيخوخته أوقاتاً ممتعة مع أحفاده الصغار.

مكتبته

ترك الوردي وراءه مكتبة قيّمة تحوي بين دفتيها على أكثر من خمسين ألف مجلد. وأغلبها من المصادر والمراجع العلمية والأدبية والتاريخية. فهي تحتوي على كتب هامة حول المجتمع العربي والإسلامي بصورة عامة، وكتب متخصصة في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي بصورة خاصة، من بينها كتب ثمينة قل أن نجد مثيلاً لها في المكتبات الأخرى في العراق. وكان الوردي قد أطلعني على كتب نادرة وفي اللغتين العربية والإنجليزية، وكذلك على بعض المخطوطات التي حصل عليها خلال تجواله في دول العالم.

وقبل وفاته بسنوات قليلة حاول الاتفاق مع المكتبة الوطنية ببغداد

على أن يهدي مكتبته العامرة، بعد وفاته، إليها. غير أنه لم يوفق إلى ذلك. وكان الوردي قد اقترح على المكتبة الوطنية ببغداد، بأن تؤسس في المكتبة الوطنية قاعة خاصة تحمل اسم من يهدي إليها مكتبته الخاصة، فرفض طلبه.

وفي حواره مع المطبعي حول مكتبته الخاصة التي رغب إهدائها إلى المكتبة الوطنية ببغداد، بعد موته، على شرط أن تبقى باسمه، قال الوردي، بأن كل من يملك مكتبة خاصة كبيرة يواجه مشكلة كالمشكلة التي أواجهها أنا. وقد أشار إلى ذلك الأستاذ كوركيس عواد في حديث له إلى مجلة «ألف باء» في آب ١٩٨٥، إن الكثيرين من الذين يملكون مكتبات عامرة في حياتهم، قد تقوضت مكتباتهم بعد موتهم وتبعثرت كتبهم. فقد تبعثرت كتب أنستاس الكرملي وعباس العزاوي ويعقوب سركيس وغيرهم. «إني أخشى أن يكون مصير مكتبتي كمصير تلك المكتبات. وإني لا أطالب بثمن مادي لي. فالمادة لا تنفع شيئاً بعد الموت، ولكني أريد أن تبقى على حالها لكي يستفيد منها الباحثون في المستقبل». وكان الوردي يطالب أن تبقى المكتبات المهداة إلى المكتبة الوطنية على حالها في قاعات خاصة بها، وأن يعلن عن مضمونها على الناس، لكي يرجع إليها من يريد من الدارسين وطلبة الماجستير والدكتوراه. ثم يخاطب الوردي المسؤولين ويتوسل إليهم أن يراعوا هذه الناحية، فلا يغفلوا عنها، وأن يبدءوا بالعمل من أجلها عاجلاً قبل فوات الأوان.

كما اقترح على المسؤولين أن تؤسس دائرة خاصة لهذا الغرض يشرف عليها رجل أمين فاضل ولهذه الدائرة وظيفة كبرى في حياة العراق الثقافية. كما اقترح أن تضع هذه الدائرة يدها على كل مكتبة خاصة بعد وفاة صاحبها وتشيّد قاعة خاصة لها ملحقة بالمكتبة الوطنية وأن تعد لها الفهارس. وإذا لم يكن صاحب المكتبة قد أوصى بإهدائها

فمن الممكن أن تدفع الحكومة ثمنها إلى الورثة بعد تقدير الثمن من قِبل الخبراء.[1]

منعه من السفر

في صيف ١٩٨٨ وبعد انتهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية أصيب الوردي بإحباط شديد لأنه منع من السفر إلى خارج العراق ولم يستطع تلبية دعوات كثيرة وجهت إليه من جامعات عربية وأجنبية. وقد توسط له الدكتور جليل العطية وسمح له بالسفر إلى وارشو.

وفي تعليقه حول منع سفره إلى خارج العراق قال لجليل العطية مازحاً، بأن إحدى المجلات العربية التي كانت تصدر في باريس نشرت مقابلة مع مغنية عراقية من الدرجة الثالثة ذكرت فيها أنها تزور باريس كل شهر تقريباً. ثم أضاف الوردي على ذلك مداعباً:

ـ ألا يخجلون من منعي من السفر رغم أنني لا أكلفهم أي شيء، فالجهات التي تستضيفني تتحمل جميع النفقات، ثم راح يعلق على المغنية بما لا يليق نشره[2].

وبعد الأحداث الدامية لانتفاضة ٩١ في العراق مباشرة تقدَّم منه أحد الأساتذة في مقر جمعية الباراسايكولوجي وقدَّم له وردة حمراء فما كان منه إلاّ رفضها قائلاً بصوت مرتفع: «احنا بياحال»، ثم سخر من مسؤولي جامعة بغداد الذين كانوا منهمكين بتسجيل المحاضرة لعرضها بالتلفزيون قائلاً لهم: «أنتم بس بهاي شاطرين».

وقد أثارت كتاباته وتعليقاته في الصحف العراقية السلطة السياسية

---

(١) المطبعي، ص ١٩٦.

(٢) جليل العطية، حياة على الوردي، جريدة بغداد، العدد ٥٠٢، في ١٠/١/٢٠٠٢.

ضده واصفة تحليلاته الاجتماعية بعدم الدقة ويعتريها الخطأ وبخاصة حول ازدواجية شخصية الفرد العراقي وأفكاره حول الطائفية والمناطقية. كما شنت صحف النظام البائد حملات ظالمة ضده، حتى وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة.

وكانت مجلة «ألف باء» العراقية نشرت صورة للوردي وهو يستقبل في بيته عدداً من الشخصيات العلمية والأدبية العراقية معلقة، بأن هذه هي المرة الأولى والوحيدة التي سمح بها الوردي للناس بزيارته. كما وصفته إحدى صحف النظام البائد «بالأستاذ صاقول»![1].

وكان تلفزيون بغداد أجرى معه مقابلة تلفزيونية تناولت نشأته في مدينة الكاظمية، المركز الديني والثقافي المعروف، وتطرق الوردي خلالها إلى علاقة الدولة العثمانية بالدولة الإيرانية والصراع التأريخي بينهما. وقد أشار خلالها إلى مشكلة العراقيين من (التبعية الإيرانية) الذين هجرتهم الحكومة العراقية إلى إيران بدعوى أنهم ذو أصول إيرانية، قائلاً أنها قضية سياسية الهدف منها هو إثارة الفتن الطائفية والمذهبية.

وقد أثارت تلك المقابلة التلفزيونية مشكلة سياسية وسارعت السلطة للتحقيق مع مسؤولي مؤسسة الإذاعة والتلفزيون ومحاسبتهم. وكانت تلك المقابلة أخر مرة يظهر فيها الوردي على شاشة التلفزيون. كما تعرّض بعد ذلك إلى مراقبة دقيقة. وقد اعترف شاب كان يعمل في صحيفة يومية أنه كان مكلفاً بمراقبة الوردي وقد زودته الجهات الأمنية بجهاز تسجيل صغير يلتقط ما يتفوه به الوردي في المجالس الأدبية التي كانت تعقد في بغداد[2].

---

(١) محسن السراج، عالم الاجتماع الراحل علي الوردي، جريدة بغداد، لندن ١٣/ ١١/ ١٩٩٥.

(٢) جليل العطية، حياة الوردي، المصدر نفسه.

سألني الوردي مرة عن وجهة نظري لما حدث لمسيرة شعبية حدثت «ليلة الأربعين» عندما خرج الآلاف في مسيرة تقليدية على الأرجل من النجف إلى كربلاء لتحدي السلطة التي منعت تلك المسيرة. وفي منتصف الطريق هاجمت قوات من الجيش المشاركين في المسيرة بالقنابل والرشاشات وقد سقط أثر ذلك عدد من القتلى والجرحى. كما تمَّ إعدام ثمانية أشخاص واعتقال المئات منهم. وكنت قمت ببحوث ميدانية حول مواكب العزاء الحسيني في الكاظمية وكربلاء وفي مدينة النبطية بلبنان. كما سألني عن الحلول الممكنة للتخفيف من زخم المواكب الحسينية وخطورتها وتلافي ما حدث من صدامات، وما هي البدائل المناسبة التي من الممكن أن تحل محلها؟ وعلى ما أتذكر، قلت له بأن طقوس العزاء الحسيني هي طقوس شعبية فولكلورية ليس من السهل قمعها واستبدالها بأخرى لأنها مرتبطة بالذاكرة الجمعية، ولكن من الممكن التخفيف مما يرافقها من أساليب الرفض والاحتجاج والمقاومة الخفية وذلك بتشكيل مؤسسات وجمعيات اجتماعية وثقافية وترفيهية وبخاصة في المدن، بسبب قلّة النوادي الرياضية والسينمات والنوادي الاجتماعية، التي يرفض البعض قضاء وقت فراغه فيها لأسباب عديدة مختلفة، والتي تشكّل فرصاً للقاء والتجمع والتحاور في شؤون الحياة اليومية المختلفة. وقد أخبرني في الأخير بأن صدام حسين، وكان آنذاك نائباً للرئيس، أرسل إليه سعد قاسم حمودي، وكان أحد تلاميذه في كلية الآداب، يسأله عن رأيه بما جرى في طريق النجف ـ كربلاء والبدائل الممكنة لتجنب مثل هذه الأحداث الدامية. كما أخبرني بأنه متردد في إعطاء رأيه بهذا الموضوع الحساس والخطير.

بعد أن أعلن الرئيس عبد الناصر استقالته إثر هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وخروج مظاهرات تدعوه للعدول عن استقالته، علق الوردي

قائلاً: احترم هذا الرجل (عبد الناصر) رغم وفرة المآخذ التي أسجلها عليه وعلى سلطته غير الديمقراطية. فهو لا يؤمن بدور الأحزاب في تطور المجتمع لأسباب غير موضوعية كما أنه لا يفسح المجال للرأي الآخر، ثم قال ساخراً:

جئت لأراقب العراقيين المتحمسين، فلماذا لا يبدون أراءهم في حُكام بلدهم؟ انظر كيف يتحمسون لزعيم بعد هزيمة هي الأبشع في تاريخ الأمة، وسوف تترك بصمات سلبية كبيرة على الأجيال اللاحقة(١).

ومن النكات التي نقلها لنا الدكتور جاني كسَّاب، أحد زملائه في جامعة بغداد في الخمسينيات ما يلي:

ذهب علي الوردي مرة إلى مطعم في باب الشرقي ببغداد. وبعد أن جلس على الطاولة سأل صاحب المطعم:

ـ عندك مخ؟

فأجابه: ما عندي مخ..

فقال له الوردي بسرعة وعفوية:

ـ أنت وحدك مرتاح بهذي الدنيا!

وفي أحد الحفلات الجامعية التي أقامتها كلية الآداب بجامعة بغداد، بمناسبة بداية العام الدراسي الجديد، جلس الوردي مع مجموعة من الأساتذة وكان بينهم الدكتور مصطفى جواد، البحاثة المعروف. وغيره.

وعندما قام عميد الكلية بإلقاء كلمته الترحيبية، مال الوردي على الدكتور مصطفى جواد، الذي كان جالساً بجانبه وهمس في أذنه:

---

(١) جليل العطية، المصدر السابق نفسه.

ـ أستاذ: وين الراقصات والطبول والدنابك؟

فأجابه الدكتور مصطفى جواد بعصبية وامتعاض:

ـ نحن في حفلة جامعية وليس بملهى يا دكتور؟!

وضحك الجميع.

وفي سفرته إلى الصين قابل الرئيس الصيني ماوتسي تونغ ضمن وفد تربوي. وقد أعجب بالمجتمع الصيني رغم صرامته مثلما أعجب بالتقدم الاجتماعي في هذا البلد المهدد بالانفجار السكاني والمجاعات.

ينقل لنا جليل العطية نكته سمعها عن الوردي. فعندما سأل مواطن صيني أحد أعضاء الوفد العراقي الذي يزور الصين بعد ثورة ١٤ تموز بعد الاعتراف المتبادل بين الجمهوريتين:

ـ كم عدد سكان العراق أيها الرفيق؟

أجاب:

ـ خمسة ملايين كادح.

فسأله:

ـ في أي فندق تقيمون؟!

شخصيته العلمية ـ نزعة نقدية بأسلوب ساخر

كان لنشأة علي الوردي العصامية وتنشئته الدينية ـ الثقافية وكذلك حالة عائلته الفقيرة المثقفة وتجاربه في أزقة الكاظمية وأسواقها ومجالسها الأدبية ونواديها الاجتماعية وتراثها الديني والسياسي دور لا يستهان به في تكوين شخصيته وثقافته. كما كان لكفاحه وصبره واجتهاده تأثيراً لا يستهان به في جعله مفكراً اجتماعياً وكاتباً ساخراً وناقداً اجتماعياً.

كان الوردي منذ صباه مولعاً بقراءة الكتب والمجلات والتردد على سوق السراي ببغداد للتفتيش عن الكتب الجديدة أو التراثية النادرة وكذلك المجلات الجديدة، وبخاصة المصرية منها، التي كانت تثير فيه حماساً ووجداً لمزيد من الكتب والمجلات. وكان لتردده على المحاكم وزياراته للسجون وحضوره المناسبات الدينية في الجوامع والحسينيات والتكايا ومجالس العزاء الحسيني وحفلات الذكر والمواليد النبوية، وجلوسه في المقاهي الشعبية ومجالسة كبار السن والاستماع إلى أحاديثهم وذكرياتهم وقصصهم الشعبية تأثيراً كبيراً في تكوينه الفكري والاجتماعي، وكذلك في تشكيل شخصيته العلمية ونزعته الشعبية الساخرة.

ومنذ منتصف الثلاثينات بدأ يكتب وينشر مقالات أدبية في بعض الصحف والمجلات، كان يعبّر فيها عن شيء من ثورته الفكرية ضد مجتمعه التقليدي وضد المعتقدات والطقوس البالية التي سادت حينذاك، حيث عشعشت الخرافات بين الناس وسادت القِيم المناهضة للحضارة وكثر وُعاظ السلاطين وازداد الاهتمام بالبلاغة الأدبية والسجع في الكتابة دون الاهتمام بالمعاني والدلالات، وهو ما جعله يقارن بين مجتمعه التقليدي الذي ما زال مكبلاً بقيود التخلف والركود، وبين المجتمعات المتقدمة وما تفرزه من تطور وتقدم في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

تأثر علي الوردي مثل غيره برياح الأفكار الاشتراكية التي اجتاحت العالم آنذاك والتي بشرت بآفاق جديدة وتأسيس مجتمع إنساني تسوده العدالة والمساواة والتي تتناقض في الحقيقة، مع توجهاته الفكرية واستقلاليته السياسية، فمال إليها كما قال، وبخاصة إلى الاشتراكية الإسلامية.

أكمل الوردي دراسته العالية في الولايات المتحدة الأميركية

وتخرج من جامعة تكساس عام ١٩٥٠. ومنذ ذلك الحين انصب اهتمامه على نظرية ابن خلدون ومحاولة تطبيقها على المجتمع العراقي.

وعندما سأله المطبعي: لماذا اختار دراسة علم الاجتماع دون غيره من العلوم، بعد أن بدأ أديباً. فأجابه، «لأن هذا العلم يلائم ذوقي ومزاجي، فقد مرّت بي في طفولتي وبداية شبابي تجارب عانيت فيها، ورأيت البشر على حقيقتهم من دون قناع. فنشأت عندي رغبة في أن أعرف عن طبيعة البشر شيئاً؛ ولماذا يسلك إنسان هذا المسلك ويسلك غيره مسلكاً آخر؟!» مع أنه يقول، بأن علم الاجتماع ما زال عاجزاً عن فهم الطبيعة الإنسانية على حقيقتها، لأنه علم حديث، مثله مثل العلوم الأخرى، وإذا كانت العلوم الطبيعية ما زالت عاجزة عن فهم أسرار الكون، فإن العلوم الاجتماعية عاجزة عن فهم الطبيعة البشرية، وذلك لأن العقل البشري محدود في نطاقه، بينما الكون غير محدود، فكلما انكشف لغز انفتحت أمامه الغاز، وإن هذا العجز العلمي سيبقى إلى الأبد.

ولكن لماذا درس الوردي علم الاجتماع؟

يشير الوردي في عدة مقاطع من كتبه إلى أنه يميل إلى دراسة علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وذلك لفهم الوضع الاجتماعي في العراق.

وهناك عدة عوامل دفعته إلى ذلك منها الاحتلال الإنكليزي للعراق وما أثاره من تناقضات وصراعات سياسية ومشاكل اجتماعية، وقيام الحكومة العراقية على أنقاض حكم عثماني استبدادي متدهور. وقد عانى العراق من ضعف الدولة العثمانية وتفسخها. وكذلك تناقض البيئة المحلية التقليدية في العراق مع بيئة بلد متقدم علمياً وتقنياً مثل أميركا.

وقد لعبت الظروف والمصادفات دورها في تكوين الوردي.

وكانت جريدة العراق قد وجّهت إليه سؤالاً حول دور الظروف والصدف في تكوين الوردي فأجاب:

«لولا وجود أنور باشا في تركيا في الحرب العالمية الأولى لكنت اليوم عطاراً في أحد أزقة الكاظمية، أو كاتب عرائض على أحسن تقدير».

فما هي العلاقة بين أنور باشا وعلي الوردي؟

كان أنور باشا أثناء الحرب العالمية أقوى شخصية في الدولة العثمانية، وكان له دور كبير في إدخال تركيا في الحرب. ويشير علي الوردي إلى أنه لولا وجود أنور باشا في الدولة العثمانية لبقي العراق جزءاً من تلك الدولة لفترة أطول، ولما استطاع العراق الحصول على استقلاله وتشكيل الدولة العراقية التي سهلت له الدراسة وإمكانية السفر إلى بيروت للدراسة ثم إلى أميركا. لأنه لم يكن بإمكان أبناء الفقراء من أمثال الوردي أن يدخلوا المدارس أو يذهبوا إلى البعثات الدراسية.

والواقع، كما يقول الوردي إن زوال العهد العثماني عن العراق، ثم اختيار الملك فيصل ملكاً على العراق، كان قد حول المجتمع العراقي من حالة تشبه حالِ القرون الوسطى، من حيث الانحطاط الحضاري وانتشار الأمراض والأوبئة والمجاعات، وجاء الملك فيصل لينقذ العراق من حالته تلك وكافح من أجل ذلك طويلاً، ولكنه مات قبل أن يحقق ما يريد، وكان ذلك من سوء حظ العراق. وكان لمجيء الملك فيصل الأول دور هام في الانفتاح على الحضارة الحديثة، التي مهدت للوردي وغيره من العراقيين الدراسة والسفر إلى خارج العراق.[١]

---

(١) المطبعي، ص ٣٨، ٥٢، ١٧٢.

بعد سفره إلى الولايات المتحدة الأميركية وتعرفه على الحركات الاشتراكية كالطوباوية والفابية وغيرها، لم يبقَ متمسكاً باشتراكية أبي ذر، وإنما تركها إلى اشتراكية أخرى كالتي تبناها حزب العمل البريطاني، حيث وجد بأن اشتراكية أبا ذر لم تعد تلائم الحضارة الحديثة المعقدة التي نعيش فيها الآن، وأن أبا ذر كان يعيش في زمان غير زماننا، وعلى المرء أن يطور مبادئه تبعاً لتطور الزمان. كما أخذ في أيامه الأخيرة بترك الاشتراكية الفابية بالتدريج. وكانت زياراته المتكررة إلى بريطانيا والدول الاشتراكية جعلته أكثر ميلاً إلى التشاؤم، بسبب طبيعة البشر، كما يقول، لأن الإنسان ناقص بطبيعته، وهو غير قادر أن يخلق النظام الكامل الذي يرضى عنه جميع الناس.

وفي الواقع يعود اهتمامه بالأفكار الاشتراكية إلى فترة شبابه. فقد قرأ الوردي كتب التاريخ العربي والإسلامي قراءة جادة، ومن زاوية النضال الثوري، متأثراً بأفكار ومبادئ العدالة الإسلامية عند الإمام علي، وكذلك عند الإمام الحسين وأبي ذر الغفاري. كما قرأ جمال الدين الأفغاني وأحمد أمين وأحمد حسن الزيات وتأثر بهم. كما تأثر بكتابات سلامة موسى وأفكاره التنويرية آنذاك، تلك القراءات المعمقة التي لم تزده سوى تطلعاً إلى مجتمع أكثر عدالة. وكان من أهم ما دفعه إلى الاهتمام بالأفكار الاشتراكية هو حالة الفقر والبؤس التي عانى منها في صباه وبداية شبابه، تلك المعاناة التي دفعته إلى الشعور، بأن أبا ذر الغفاري كان يدافع عنه وعن أمثاله من أبناء الصعاليك. غير أن تأثير أفكار سلامة موسى الثورية كان قوياً عليه وبخاصة ما نقله من أفكار وآراء حول نظرية التطور لجارلس دارون، بالرغم من أنه انتقد بعض آراءه وأراء دارون في التطور العضوي، منطلقاً من أن الإنسان خلق وما يزال كذلك وأن القرد خلق قرداً وما يزال كذلك أيضاً، وإذا حصل تطور عليهما، فهو تطور بسيط ولا يمكن أن يفسر هذا الفرق

بينهما، وهو ما يدحض بعض آراء دارون ونظريته.[1]

كتب الوردي مقالات أدبية ساخرة في عدد من الصحف والمجلات التي كانت تصدر في العراق في الثلاثينات من ذلك القرن. كما نشرت له مجلة الرسالة المصرية، التي كان يصدرها أحمد حسن الزيات، مقالتين. وكان ما يكتبه من مقالات إنما يعكس ثورة داخلية متأججة ضد المجتمع المتخلف في عاداته وتقاليده، وضد عوامل تخلفه وركوده، وكذلك ضد القِيم الاجتماعية التي كانت تكبله. وقد كتب سلسلة من المقالات في جريدة اليقظة البغدادية عام ١٩٥٠ تحت عنوان «مشكلة المجتمع الكاظمي» حاول فيها تشخيص بعض الأمراض الاجتماعية التي انتشرت في المجتمع التقليدي، ومن تلك الأمراض الاجتماعية ظواهر الازدواجية في شخصية الفرد العراقي وجدلية أفكاره. كما انتقد فيها الكثير من الآراء القديمة والعادات والتقاليد البالية التي تنخر في جسد المجتمع العراقي، متخذاً من الكاظمية نموذجاً لها. ونتيجة لآرائه وأفكاره النقدية والانتقادية فقد اتهمه البعض بالشيوعية، أو الميل لها، وكان ذلك في العهد الملكي، حيث أخذ البعض يتهم كل من له ميل للاشتراكية، وكل من يطالب بالعدالة والمساواة الاجتماعية بأنه شيوعي وملحد!

ومن الممكن إرجاع نزعة الوردي الشعبية وسخريته اللاذعة وكذلك ميله إلى الاشتراكية إلى دافع ذاتي وموضوعي في آن، حيث عانى الوردي من مذلة الفقر والحرمان من جهة، وعايش عن كثب حياة الفقراء والعمال والكسبة، وجالس الأشقياء وكبار السن ووعاظ السلاطين من جهة ثانية، بحيث جعلته، تلك المشاركة الوجدانية، يدرك بأن هناك اختلاف وتعارض بين ما يفكّر به الناس وبين ما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣، ٣٥، ص ١٩٣.

يعتقدون به من جهة، وبين ما يمارسونه فعلاً في حياتهم اليومية من جهة أخرى. وهكذا تركبت شخصيته تركيباً نفسياً واجتماعياً من خلال مشاركته للبسطاء من الناس، الذين أيقضوا فيه رغبة النقد والسخرية اللاذعة مما لا يعجبه ويرضيه من ظواهر اجتماعية سلبية. كما كان الوردي سهلاً وبسيطاً في أسلوبه، بسيطاً في أفكاره وحواراته، لبقاً في نقده وفي سخريته، مستشهداً بالأمثلة الشعبية والقصص والأساطير، إذ كان يضرب بها على أوتار حساسة. كما أن نزعة الشك والتشكيك وعدم اليقين المطلق فيما يحصل عليه من معرفة، قد ولّدت لديه اتجاهاً نحو نسبية اجتماعية خاصة به. وإذا كان مراوغاً، فقد عمل ذلك من أجل إثارة شجون الآخرين وتحريك ضمائرهم. حيث وصفه البعض بأنه «يدسّ السم في العسل».[1]

ويعترف الوردي بأنه يدسّ السم في العسل، ولكنه سم خفيف يدسه في ثنايا ما يكتبه أو يقوله، في محاولة منه لتغيير طريقة تفكير الأفراد وسلوكهم، وهي طريقة كان قد اتخذها فولتير، أحد مفكري الثورة الفرنسية الساخرين، وكذلك كارل منهايم، أحد علماء الاجتماع والتربية الألمان الذي اشتهر بكتابه «الأيديولوجيا والطوبا»، وكذلك ديل كارنيجي، الذي كتب في الثلاثينات من القرن الماضي كتابه المعروف «كيف تكسب الأصدقاء»، حيث أشار الوردي إلى «إن من يكسب الأصدقاء يكسب الجدل عن طريق تجنبه». كما أن أهمية كتاب ديل كارنيجي أنه كتب أفكاره بأسلوب مبسط يفهمه الناس وجاء بأمثلة عملية مستمدة من الواقع الاجتماعي المعيشي. ومن الطريف أن نذكر بأن الوردي عندما قرأ الكتاب عام ١٩٤٢ شعر بأنه يسير في حياته على الطريق المغلوط وقال مع نفسه حينذاك: «حقاً لقد كنت حماراً ولا

---

(١) الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٣١٤.

أدري!». وقد استفاد الوردي من ذلك وصار مبدأه تجنب الجدل، لأن الجدل لا يكون مجدياً حين يخرج عن نطاقه العلمي إلى نطاق المغالبة، كما يقول. ومن أفكار كارنيجي الأخرى هي أنه يفرق بين الذكاء والدهاء، فقد يكون الإنسان ذكياً ولكنه ليس داهية أو بالعكس وقد يكون الإنسان ذكياً وداهية في آن، و«أن الدهاء هو فن معاملة الناس، وكيف تؤثر بهم».[1] وبسبب ذكاء الوردي وفطنته وسخريته اللاذعة فقد دفعت المستشرق الفرنسي المعروف جاك بيرك لأن يصفه بـ «فولتير العرب».

وكان لرحلات الوردي عبر العالم، من أميركا إلى الصين، عبر الاتحاد السوفيتي سابقاً، وكذلك رحلاته إلى الدول الأوروبية وشمال أفريقيا وغيرها دور هام في فهم الشعوب والأمم والتعرف على عاداتهم وتقاليدهم ودراسة أنماط حياتهم وثقافاتهم وخصائصهم الحضارية.

وفي الحقيقة والواقع لم ينل الوردي أي وسام أو جائزة ومن أي مصدر كان سوى «شهادة شرف» منحها له حاكم ولاية تكساس على أثر منحه شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من قِبل جامعة تكساس.[2] غير أن الوردي حصل أيضاً على أوسمة عديدة من قُرائه وتلامذته ومريديه.

كما كانت محاضراته العلمية ومشاركاته في كثير من المؤتمرات العلمية، الوطنية والعالمية ـ فرنسا، إيطاليا، بولندا، الصين، أميركا، مصر وتونس ولبنان والخرطوم وغيرها ـ وكذلك مساجلاته المستمرة في الصحف والمجلات والاذاعة والتلفزيون، إسهاماً ثرياً ومثيراً في آن، كما حصلت آراءه وأفكاره الاجتماعية النقدية الجريئة على

(١) المطبعي، ص ٣٩، ٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

اهتمامات وحماس فئات اجتماعية واسعة وعديدة، ليس في العراق فحسب، بل وفي العالم العربي وخارجه.

استقلاليته الفكرية

تشكّل استقلالية الوردي الفكرية إحدى أهم الجوانب المضيئة في شخصيته، مثلما تشكل إحدى القضايا الأساسية والمهمة التي يطرحها علينا الواقع الموضوعي والسياسي الراهن.

ومع جرأة الوردي فيما يطرحه من قضايا اجتماعية وسياسية وثقافية، فإنه لم يكتب في السياسة والسياسي بصورة مباشرة، بل كان يمسّهما مساً خفيفاً وغير مباشر وذلك لاستقلاليته الفكرية التي ميزته عن غيره والتي مثلها في فكره ومواقفه وكتاباته. وقد كتب الوردي مرة «أني أكتب في تاريخ السياسة وليس في السياسة نفسها، فالسياسة غير موضوعية دوماً».

وفي الوقت الذي كان فيه المثقفون يكتبون من أبراجهم العاجية، تابعين ومقموعين وغير واعين وعياً صحيحاً بما يكتبون، كان الوردي يحذرهم من مغبة الوقوع في شراك الأيديولوجية والأثنية والطائفية، وكذلك الوقوع في شراك القِيم والأعراف والتقاليد العشائرية التي تكمن في نفوسنا وتوجه سلوكنا.

ومع أن الوردي عاش سلسلة من الحروب والانقلابات والتقلبات، وعاصر أنظمة سياسية مختلفة، غير أن كل ذلك لم يغير تفكيره وأفكاره السياسية المستقلة ومواقفه المبدئية واستقلاليته الفكرية. وكان في كل مواقفه يتمسك بموقف صارم من الحكومات والأحزاب والإدارات، وترفع عن الوظائف والمناصب والامتيازات وابتعد عنها ووقف منها موقفاً مستقلاً ومتحرراً، ولم يعلن نفسه داعية أو ناقداً سياسياً أبداً. ولو تحوّل الوردي إلى داعية سياسية لما حافظ على استقلاليته الفكرية

وحياده العلمي وفرادته بين المفكرين العراقيين. وكان في كل ما يكتب ناقداً من الداخل، بمعنى أنه يتخذ قراراً واضحاً من المعرفة ويحدد موقفاً ثابتاً منها، ويلتزم بتقديم تحليل نقدي واضح من جهة، وإعادة بناء تلك المعرفة من جديد وفق منهج اجتماعي نقدي، مثلما عمل روّاد مدرسة فرانكفورت النقدية في علم الاجتماع، الذين يبدو لنا، بأنه لم يتعرف على كتاباتهم عن قرب إلاّ في آخر سنوات عمره، ولذلك وجدنا أن كتاباته «متحررة»، لأنه كان يكتب بلا قيود صارمة ولا حدود مكبلة وبدون مواربة، مثلما كان يعطى للاجتهاد دوراً كبيراً في توليد الأفكار الجديدة، وهي إحدى خصوصياته كمفكر اجتماعي نقدي، مثلما تكمن في جدلية أفكاره ونسبيتها الاجتماعية.

والواقع لم يتطرق الوردي إلى نقد النظام السياسي بصورة مباشرة خوفاً ووجلاً من النظام الاستبدادي القمعي، مثلما فعل كثير من الكُتّاب والمفكرين والسياسيين المعارضين، منطلقاً من أن هذه النزعة الاستبدادية الفردية لا تقدم معرفة اجتماعية نقدية ترتبط بسياقها الزماني والمكاني، الذي أنتج تلك الظاهرة السياسية في العراق، وأن أغلب هؤلاء الكُتّاب كانوا يتعرضون إلى نتائج السلطة الاستبدادية وليس إلى أسبابها الاجتماعية الكامنة في البنيّة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. كما أن استقلاليته الفكرية وتحليلاته للظواهر الاجتماعية والتركيبة المجتمعية والشخصية العراقية بازدواجيتها وتناقضاتها جعلته يستلهم أفكار ابن خلدون ومنهجه الاستقرائي في دراسته لطبيعة المجتمع العراقي ويخالف جميع الاتجاهات السياسية ويقف ضد التيار دوماً، مشكلاً لوحده مدرسة فكرية مستقلة. ولذلك وجدناه يخالف القوميين والماركسيين ولم يتفق معهم في أطروحاتهم الفكرية والسياسية واعتبرها مفاهيم كلية لا يمكن المساس بها، مثلما نظر إلى الأصوليين المتعصبين ووعاظ السلاطين والمتملقين الذين يحاولون التسلق على الأكتاف

لتحقيق مصالحهم الذاتية، نظرة ازدراء واحتقار وسخر من الجماعات المؤدلجة والغوغاء، التي تنظر إلى الحقيقة نظرة ذات بعد واحد.

علي الوردي.. مثل السمك ماكول مذموم

خصومه ومريديه:

لم يبلغ كاتب أو مفكر اجتماعي عراقي الشهرة مثلما بلغها الوردي في آراءه وأفكاره الجريئة وفي مؤلفاته ومناقشاته وفي سمعته العلمية، وكذلك في تداول أفكاره الاجتماعية، فقد قرأه الملايين، ليس في العراق فحسب، بل وفي العالم العربي والغربي أيضاً.

بلغت مؤلفات الوردي ثمانية عشر مجلداً وعشرات الدراسات والبحوث ومئات المقالات والتعليقات والردود في الصحف والمجلات العربية والأجنبية. وقد ترجمت بعض كتبه إلى اللغات الألمانية والإنكليزية والفارسية والبولونية والتركية.

وفي الحقيقة لم يثر كاتب عراقي، أو مفكِّر اجتماعي، مثلما أثاره الوردي من أفكار وآراء نقدية جريئة في المجتمع والثقافة والشخصية، أثارت بدورها ردود فعل ونقد وسجال واسع، تعدى حدود أروقة الجامعات العراقية والمنتديات الفكرية والاجتماعية، إلى المجالس الخاصة والمساجد والحسينيات والمقاهي والبيوت، لأنه كان يقول ويكتب ما لا يجرؤ على قوله وكتابته الآخرون من حقائق اجتماعية يعرِّي فيها النفس الإنسانية، لا ليفضحها، وإنما ليكشف عن مساوئها وخفاياها وبكلام سهل وبسيط يمكن فهمه من الجميع، مع قليل من النقد والسخرية.

وكان من البديهي أن يتعرض للنقد والتجريح واللّوم والسخط حتى الهجوم والتهديد من الخصوم، من أقصى اليمين، إلى أقصى

اليسار، من رجال الدين والسياسة والمثقفين التقليديين، إلى محرري الصحف وكُتّاب المجلاّت وموظفي الإذاعة والتلفزيون، حتى انطبق عليه المثل العراقي المعروف «مثل السمك مأكول مذموم». وقد امتد الهجوم عليه إلى منابر المساجد والإذاعة والتلفزيون وكذلك إلى الندوات الثقافية العامة والخاصة. كما هاجمته السلطة وأخذت الصحف والمجلات الرسمية وشبه الرسمية تتسابق في نشر المقالات ضده وضد من يقف إلى جانبه.

في عام ١٩٦٠ قام الوردي بأعدد ندوة في التلفزيون العراقي كانت بعنوان «أنت تسأل ونحن نناقش». وكانت تصل إلى الوردي كل يوم أعداد كبيرة من الرسائل التي يسأل فيها المشاهدون عن بعض مشاكلهم الاجتماعية والنفسية التي تعبّر عن المشاكل والمعاناة الكثيرة التي كان الشعب العراقي، بجميع فئاته، يشكو منها، وبخاصة الجيل الجديد منهم، مثلما كانت تعكس الصراع الاجتماعي والنفسي الذي يعانون منه وذلك بسبب وطأة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في ذلك الوقت.

ومنذ الخمسينات بدأ الهجوم عليه وعلى كتبه وأفكاره. وقد صدر ضده أكثر من ستة عشر كتاباً ومئات المقالات والرسائل والتعليقات الصحفية وكانت خمسة كتب منها ضد كتابه المشهور «وعاظ السلاطين» الذي صدر عام ١٩٥٤ وثلاثة كتب ضد كتابه «أسطورة الأدب الرفيع» الذي صدر عام ١٩٥٧.

وقد ذكر الوردي بأن ما كتبه النُقاد والخصوم عنه وعن أفكاره كان في الواقع ذو فائدة كبيرة له، لأن نقد الآخرين له، فتح طريق الصواب أمامه من جهة، وعرفه على نفسه لتقويمها من جهة أخرى، كما أضاف: «بأن الذين يدافعون عنه هم أكثر من الذين يمدحونه».

وكان عدد كبير من المفكرين العرب والأجانب قد أشادوا بفكره الاجتماعي الثاقب ونقده للظواهر الاجتماعية السلبية وجرأته وموضوعيته حيث قال عنه المفكر الفرنسي المعروف جاك بيرك في كتابه «العرب ـ تاريخ ومستقبل» مايلي:

«الوردي كاتب يحلّق إلى العالمية بأسلوبه الذي يضرب على الأوتار الحساسة في المجتمع، مثل فولتير..».

وقال عنه مونتاي في كتاب «العرب» الذي صدر عام ١٩٥٩ ما يلي:

«إنه جريء في طرحه للمشاكل الخلقية في المجتمع العربي.. علينا أن نحيّ هذه الأمانة والشجاعة التي تعرّي الأوهام في الحياة الاجتماعية».

وبخصوص ما كتبه الوردي في كتابيه وعاظ السلاطين ومهزلة العقل البشري، وكذلك في الأحلام بين العلم والعقيدة، التي أثارت جدلاً حاداً ونقاشاً مستمراً تعدى الحدود العراقية. فقد كتب المفكر العربي المعروف ألبرت حوراني حول أفكار علي الوردي في تحديث الفكر الإسلامي ما يلي:

«كذلك يمكن العثور في هذه المرحلة الأخيرة على امتداد لتحديث الفكر الإسلامي.. فقد كتب مفكر عراقي، علي الوردي، عدة مؤلفات أعاد فيها كتابة تاريخ الإسلام من زاوية النضال الثوري لتحقيق العدالة، متوخياً تفسير الإسلام في ضوء ما كان يبدو أشد الأحداث وقعاً في زمانه، تماماً كما فسرته مدرسة محمد عبده في ضوء أفكار زمانها ومنجزاتها..».

أما مجيد خدوري، المفكّر العراقي الذي يعيش في المهجر

بأميركا منذ عقود طويلة، فقد كتب عن الهدف التنويري في أفكاره قائلاً:

«يهدف الوردي في الأساس إلى تحذير الإنسان العادي من الأساطير التي هي في أصلها قد وضعت لتجسيد قِيم خلقية غير أنها فقدت كل معانيها بمرور الزمن..».

أما الكاتب المصري المعروف أمين الخولي فقد أشاد بالأفكار الجريئة التي جاءت في كتاب الوردي «أسطورة الأدب الرفيع» وقال:

«إن آراء الدكتور علي الوردي التي طرحها في كتابه (أسطورة الأدب الرفيع) جديرة بأن تنشر في مصر ويستمع لها المحافظون والمجددون على السواء، وإن جهد المؤلف بهذه المناسبة - محبوبة ومكروهة - للبحث في هذا الجانب الاجتماعي الذي ينبغي أن يتهيأ الأدب للوفاء به...».[1]

وبعد صدور كتابه «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» في أجزاءه الستة كتبت حوله عدة دراسات وردود وتعليقات من قِبل عدد من الكُتّاب والباحثين الاجتماعيين. ففي دراسة للباحث العراقي المعروف هادي العلوي كتب يقول:

أن أميز من درس المجتمع العراقي حتى الآن هو علي الوردي، الذي سعى لاستخلاص المقومات الخفية وراء شخصية الفرد العراقي منطلقاً من ثوابت سوسيولوجية تمحورت حول معظم دراساته الغزيرة..».[2]

وبخصوص بحث الدكتور علي الوردي في التاريخ الاجتماعي

---

(١) انظر المطبعي، ص ٢٠، ٤٤، ٩٤، ٩٥.

(٢) هادي العلوي، مظاهر التشوه في المجتمع العراقي، دراسات كردية العدد ٣ - ٧، باريس ١٩٩٢، ص ٧٤.

للمنطقة العربية التي جمعت منابع البداوة والحضارة معاً، مع اختلاف قيمها وتضادهما، قال محمد جابر الأنصاري، المفكّر البحريني المعروف ما يلي:

«أما بخصوص العصر الحديث، فإن المفكر العربي.. وعالم الاجتماع العراقي علي الوردي الذي قاوم منذ مطلع الستينات التنظيرات الأيديولوجية المفروضة على الواقع العربي من خارجه ولفت النظر إلى خصوصية المنطقة العربية، كونها قد جمعت منابع البداوة والحضارة بشكل خاص وعلى نطاق واسع جداً (وذلك ما جعلها) أكثر المجتمعات في العالم معاناة للصراع بين البداوة والحضارة وتأثراً بها...».[1]

أما الباحث العراقي عبد الحميد العلوجي فقد أشاد بقدرة الوردي على التقاط المعلومات الشفهية والتفاعل معها ونقلها إلى القارئ بذكاء وحلاوة وقال:

«إنه يتفاعل مع الرواية الشفهية بفطنة وذكاء ويقدمها في مضمون غني بالحلاوة والتشويق والإثارة، تماماً كما كان يصنع أبو الفرج الأصفهاني.».[2]

وآخر من كتب عن الوردي وسيرته وآراءه هو علي حسين الجابري، أستاذ في الفلسفة في جامعة بغداد، تناول في كتيب صغير التكوين الفكري والاجتماعي للوردي مركزاً فيه على الإنسان بين الوعي واللاوعي، في بحثه عن المعرفة والعقل والمنطق الأرسطوطاليسي القديم الذي يصلح للجدل. وقد رأى بأن الوردي كان يحفر مجراه في

---

(١) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٤.

(٢) حميد المطبعي، ص ٩٣.

وعي المفكرين العراقيين والعرب لتوثيق الأحداث التي مرت بالعراق والأمة العربية، من خلال بحوثه المعمقة في تحليل شخصية الفرد العراقي وتوجهاته الفكرية ونزعاته الاجتماعية ومزاجه النفسي، حيث حرص الوردي على تسجيلها بوعي الباحث المدقق وعمق المفكر المعاصر.

غير أن مشكلة الوردي بحسب الجابري، تكمن في رؤيته النقدية لآراء القدماء بشأن العقل، التي تنشأ في تطبيقه لمعايير فكرة نابعة من القرن العشرين ومنجزاته الفلسفية وتطبيقها على آراء فلسفية وعلمية تعود إلى قرون عديدة وكان لها آنذاك ما يبررها في عصرها ومرحلتها، كما أنها مشكلة نابعة من عدم ضرورة محاكمة الآراء في ضوء سياقها الحضاري.[١] غير أن الوردي ينطلق من عملية التغيُّر وعدم ثبات الحقائق ونسبيتها في الزمان والمكان.[١]

اعتزاله عن الكتابة

اعتزل الوردي عن الكتابة والتأليف والنشر مرتين، المرة الأولى كانت بعد ١٤ تموز ١٩٥٨. وقد استمر توقفه عن الكتابة خمس سنوات «لأنه كان يخاف الغوغاء». فقد كتب في خاتمة كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» الذي صدر ببغداد عام ١٩٦٥، بأن العراق شهد منازعات عنيفة إثر «هزة» الرابع عشر من تموز، تلك الهزة التي «نبشت» ما كان مدفوناً في داخل المجتمع العراقي وكشفت ما كان غامضاً منها وأعطت للعراقيين دروساً بمقدار ما أخذت من ضحايا. كما ظهرت تلك المنازعات العنيفة مصبوغة بطلاء من الشعارات والمبادئ

(١) علي حسين الجابري، علي الوردي ـ السيرة والآراء، دار الحكمة، بغداد ٢٠٠٢، ص ٥٨.

الحديثة، غير أن الفرد العراقي كان في أعماقه تنازع قديم يعود إلى العهد العثماني ويقوم على أساس من العصبية القبلية أو العصبية المحلية أو الطائفية أو غيرها.

ومع زوال العهد العثماني، فإن العراقيين لم ينسوا تنازعهم القديم، وعندما حلّت بهم «الهزة» عام ١٩٥٨ عاد الشعب العراقي يتنازع من جديد ولكن بشكل آخر، لأنه غير قادر على التخلص مما هو كامن في اللاشعور ويحاول الانفجار عند سنوح أية فرصة. ولهذا نجد أن الفلاح في القرية وابن الشارع في المدينة وكذلك العامة من الناس، الذين يؤلفون أكثرية الشعب العراقي، يندفعون في التظاهر ويهتفون متحمسين، ولكنهم في أعماق نفوسهم يبتغون من ذلك مثلما كانوا يبتغون في «هوساتهم» القديمة. وقد شجعهم على ذلك المعلمون وأيدوا تظاهراتهم بالبراهين العقلية وأصبح كل من يخالفهم في الرأي خائناً وعميلاً.

ويؤكد الوردي بأنه لم يقصد بذلك جماعة معيَّنة من الناس أو حزباً دون آخر، فالكل في هذا سواء تقريباً، لأنهم ينطلقون من إطار فكري واحد ويعيشون ظروفاً متشابهة. وحين يتاح لفريق منهم أن ينتصر على خصمه يفعل به مثل ما فعل خصمه به أو أشد منه فالفرد العراقي لا يستسيغ أن يرى أحداً يخالفه في رأي أو عقيدة، ولهذا فهو ميّال إلى الاعتداء على المخالفين لرأيه ويظن أنه على صواب وهم على خطأ.[(١)]

والحال كانت فترة ما بعد ثورة ١٤ تموز بالنسبة له تجربة عميقة وغنية بالخبر والتجارب الميدانية، علمته أموراً عديدة. عن طبيعة الإنسان بصورة عامة، وعن طبيعة المجتمع العراقي بصورة خاصة. وقد

---

(١) الوردي، دراسة، ص ٣٧٩، ص ٣١، الأحلام، ص ٣٧٢.

عالجها بشيء من التفصيل في كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» الآنف الذكر، بعد الهدوء النسبي للعواصف السياسية التي اجتاحت العراق.

صنف الوردي العراقيين من حيث مواقفهم من «العواصف السياسية» إلى أربعة فئات:

١ ـ فئة فضلت الاعتزال والسكون، وكانَ منهم الوردي.

٢ ـ فئة فضلت الاشتراك الفعلي في «المعمعة» السياسية، كما أطلق عليها الوردي، فشهرت سيوفها وأقلامها وأخذت تقاتل بها وبحماس شديد.

٣ ـ فئة كانت في العهد الملكي انتهازية وبقيت كذلك، ثم تحولت بعد ذلك فأصبحت ثورية بقدرة قادر.

٤ ـ فئة غوغائية لم تكن تعرف ما تريد فاندفعت وبدون وعي منها، مع الغوغاء.[١]

ويعتقد الوردي، بأن ما قام به كل فرد من أفراد هذه الفئات الأربعة لم يكن بإرادته واختياره، وإنما قام به حسب مزاجه وتركيب شخصيته: فمن كان انتهازياً في العهد الملكي بقي انتهازياً في عهد الثورة. ومن كان مقاتلاً بقي مقاتلاً، وكذلك بقي الاعتزالي ومن كان على شاكلته. فلكل مزاجه الخاص به. وكان من الصعب في تلك الظروف العصيبة التي أعقبت ثورة تموز مباشرة أن يغيّر المرء مزاجه، لأن تغيير مزاج الشخصية هو من أصعب الأمور.

كما اعتزل الوردي عن الكتابة والتأليف مرة ثانية منذ بداية الثمانينات وانزوى في صومعته ينجز ما تبقى من مشاريعه الكتابية العديدة، والشروع في كتابة مذكراته التي لم ينجزها.

---

(١) المطبعي، ص ٦١ ـ ٦٢.

والحقيقة هي أن الوردي كان يخشى سطوة النظام الدكتاتوري وبطشه، لأنه يعلم تماماً أن أي نقد يوجه إلى النظام وإلى مؤسساته كان سيكلفه الكثير. وكان يرى ويسمع عن مصير الآلاف من السياسيين والكُتاب وأساتذة الجامعات وغيرهم وقد غيبتهم السجون والمعتقلات وعن الآلاف من الذين قتلوا وأعدموا أو شردوا من وطنهم. كل ذلك جعله يؤثر الانسحاب ويعتزل الكتابة والتأليف والنشر خوفاً ووجلاً.

وبالرغم من عقدة الخوف من السلطة لم يستطع الوردي أن يمالي النظام الاستبدادي أو أن يرتبط بأية علاقة معه، لأن استقلاليته الفكرية لا تنسجم مع أي نظام شمولي يقوم على الخوف والقمع والاستبداد ويحيد عن العدالة الاجتماعية، حيث كان في منتصف الثمانينات قلقاً ومتبرماً من الوضع السياسي وآثار الحرب العراقية ـ الإيرانية العبثية، مثلما كان تبرمه من الفتوى التي أصدرها مفتي الديار العراقية «بقتل الأكراد» الذين حملوا السلاح ضد الرئيس عبد السلام عارف في الستينات، وإشادته بفتوى السيد محسن الحكيم بتحريم قتل الأكراد باعتباره خروج عن الإسلام.

ولم يعلن الوردي أفكاره وانتقاداته للنظام، لأنه كان شديد الحذر من البوح بها. وكان النظام يدرك مكانة الوردي وشعبيته وتأثير أفكاره الاجتماعية وبصورة خاصة على المثقفين، حتى إن اعتزاله الكتابة واستخدامه لغة الرموز والإشارات وأسلوبه الساخر وإيماءاته الخطرة أحياناً كانت تزعج النظام الاستبدادي، الذي طالما تمنى الخلاص منه في حين كان الوردي ينتظر اليوم الذي يرى فيه العراق ينال حريته دون إراقة دماء[١].

---

(١) طارق إبراهيم شريف، بدرخان السندي يروي انطباعاته عن الراحل علي الوردي، جريدة الزمان، لندن في ١٦/ ٧/ ٢٠٠٣.

وكان المطبعي قد سأله عن سبب اعتزاله الكتابة في تلك الفترة، وبخاصة بعد أن اتهمه البعض من أعوان النظام بالسكوت والبعض الآخر بالانهزامية، وحين حاول البعض الآخر إقناعه بضرورة البحث والكتابة عن التغيُّرات والتحولات «الثورية» والإنجازات «العظيمة» التي قامت في العراق خلال الثمانينات، أجاب الوردي ساخراً، ولكن بهدوءه المعهود، «بأن سبب اعتزاله ناشئ عن الشيخوخة». ثم أردف قائلاً، إنه مشغول بكتاب يعتبره كتاب العمر، وهو خلاصة ما تعلمه من الدراسة والبحث وكذلك خلاصة لتجاربه الشخصية. وقد اقترح له عنواناً أولياً هو «طبيعة الإنسان» أو «الطبيعة البشرية». وهو بحث عمل فيه أكثر من خمس سنوات ولم يتمكن من إنجازه. كما أنه يواصل إنجاز مذكراته المسهبة التي تختلف عن المذكرات الأخرى التي كتبت من قِبل رجال السياسة. الذين شاركوا في الأحداث السياسية بصورة مباشرة وكتبوا ذكرياتهم عنها.

والواقع لم يشارك الوردي في الحياة السياسية لأنه كان دائماً متفرجاً فيها. ولم يستلم أي منصب إداري كبير، ما عدا فترة قصيرة جداً أصبح فيها رئيسياً لقسم الاجتماع بجامعة بغداد. وقد اضطر لقبول رئاسة القسم لكي يضع حداً لنزاع شديد حول مَنْ يرأس القسم.

وقبيل وفاته بوقت قصير قدَّم الوردي تبريراً آخراً لاعتزاله الكتابة والتأليف والنشر. وقد زاد هذا التبرير من التعقيد والغموض ادعائه بأنه يمر في ظروف فكرية تشبه تلك التي مرّ بها الإمام الغزالي التي ذكرها في كتابه «المنقذ من الظلال»، حيث قال، فقد كنت في فترة من حياتي مشككاً، ثم عدت أخيراً إلى الإيمان، ولكنه إيمان صوفي يختلف عن الطقوس التقليدية التي نشأت عنها».[١]

---

(١) المطبعي، ص ٥١.

وكان الوردي قد أشار أيضاً إلى كتب أخرى ألفها أو ينوي تأليفها، ومنها كتاب حول «الصراع الطائفي» في العراق، وآخر حول «الضحك على الذقون»، يروي فيه فنون الحكام والمترفين في الضحك على الشعوب والبسطاء من الناس، وثالث حول «الحقيقة الضائعة في الإسلام». أما كتاب العمر الثاني، فكان «طبيعة البشر» الذي هو حصيلة تجاربه ودراساته المتعددة، الذي لم يستطع إكماله.[١]

يقول الوردي في كتابه الأحلام بين العلم والعقيدة ص ٣١٩ ما يلي: «لقد كتبت في العهد البائد كتباً دون أن أخرجها للناس، ولو كنت قد أخرجتها فعلاً لكان مأواي في أعماق السجون، وأظن أني لا أستطيع أن أخرجها في هذا العهد الجديد أيضاً».

وقد زودني الأخ الدكتور جليل العطية مشكوراً بقائمة أخرى بالكتب التي أعلن عنها الوردي ولم تصدر وهي:

١ - نشأة الوعي السياسي في العراق الحديث، ذكره كوركيس عوّاد في معجم المؤلفين العراقيين ١/٤٣٨، بغداد ١٩٦٨. يقول العطية: وحول الانتقال السياسي في العراق بين ١٩٠٦- ١٩٢٤. جاء في مجلة المكتبة التي أصدرتها مكتبة المثنى ببغداد (العدد ٦٦، تشرين الأول ١٩٦٨، ص ٥٣) إن الوردي أنهى تأليف الجزئين الأول والثاني ويقعان في ٧٠٠ صفحة وتدور فكرته حول الانتقال السياسي في العراق بين ١٩٠٦- ١٩٢٤ وتحول العراق من مرحلة اللاوعي السياسي تقريباً إلى أشهر المراحل وعياً سياسياً والعوامل التي لعبت دورها في هذه الانتقالة وسوف يتناول الجزء الثالث من الكتاب الأحداث والعوامل بين سنة ١٩٢٤- ١٩٤١،

---

(١) مهزلة العقل البشري، ص ٢٠٣، ٢٨٥.

والجزء الرابع سوف يتناول المرحلة المنتهية بعام ١٩٥٨، أما الجزء الأخير، أي الخامس فيتناول عراق ما بعد عام ١٩٥٨.

٢ ـ ازدواج الشخصية قديماً وحديثاً.

٣ ـ تاريخ الصراع الطائفي في العراق.

٤ ـ أزمة المجتمع العراقي الحديث.

٥ ـ الحقيقة الغائبة في الإسلام.

٦ ـ العراق وقِيم البداوة.

٧ ـ منشأ الحركات الاجتماعية في الإسلام.

٨ ـ هابيل وقابيل.

وليس غريباً أن يأتي قراره باعتزال الكتابة والتوقف عن التأليف والنشر وسط تلك الظروف العصيبة التي مرّ بها ولم يستطع استكمال الأجزاء المتبقية من كتابه الموسوعي «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث»، الذي أنجز منه ثمانية مجلدات وصل فيها إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. وحينما حاوره المطبعي وقال له بأن الشيخوخة نضج، وأن الكتاب في البلدان المتقدمة ينتجون أكثر في شيخوختهم مما ينتجونه في شبابهم، أصرّ الوردي على رأيه تاركاً لمحاوره بأن يملك أسباباً أخرى يحجم عن ذكرها. ومن هنا يبدو لنا واضحاً بأن وراء قرار اعتزاله الكتابة ليس الشيخوخة، وإنما هناك أسباب أخرى لا يريد ذكرها. ويعود خوفه من الاستمرار في الكتابة وإكمال كتابه اللمحات، إنه لا يستطيع تناول وتحليل الفترات التاريخية واللاحقة بالحرية والموضوعية والاستقلالية نفسها التي تناول فيها الفترات السابقة، ولذلك فضّل السكوت شعوراً منه بتعذر إمكانية تدوين الحقائق والوقائع الاجتماعية كما يراها، وتجنباً لأي ضرر من الممكن أن يلحق به وهو في سن الشيخوخة.

مذكراته

كان في نيّة الوردي أن يكتب مذكراته، وقد أشار إلى ذلك في الحوار الذي أجراه معه حميد المطبعي حيث قال له «سأحاول في كتابة مذكراتي أن أكون صريحاً جهد إمكاني. . . ولا أنكر أن بعض الأمور لا يجوز الإفصاح عنها بصراحة، ولكنني مع ذلك سأحاول أن أكون صريحاً في الأمور الأخرى. . . وأشعر الآن بأن الحياة في مثل عمري لا تسوى أن نكون فيها مغرورين متحذلقين، فالإنسان مصيره التراب. . ويعجبني في هذا الصدد قول الشاعر العربي القديم:

ألا كل شيء ما خلا اللّه باطل

وكل نعيم لا محالة زائل

كما أشار في مذكراته إلى أنها تبحث في مشاكل المجتمع العراقي وطبيعته والأحداث الاجتماعية التي تجري فيه، من حيث علاقتها بالمجتمع وأحداثه وكذلك علاقته بالقِيم والتقاليد والأعراف، وكذلك بالعقائد والتقاليد التي نشأت عنها، وهي عقائد وتقاليد لا تخلو من جوانب سلبية، ولذلك خشي الكتابة عنها، مثلما خشي أن تثير الشحناء والبغضاء على نحو ما حدث على أثر صدور كتابه «وعاظ السلاطين» الذي صدر عام ١٩٥٤ وأثار جدلاً ونقاشاً وهجوماً وصل إلى حد اتهامه بالزندقة وتهديده بالقتل، بسبب انتقاداته اللاذعة إلى وعاظ السلاطين الذين يعتمدون في كتاباتهم وخطبهم وأحاديثهم على منطق الوعظ الأفلاطوني القديم الذي هو منطق المترفين والظالمين. كما أشار إلى خطورة ما يكتبه وحساسيته المفرطة وقال: «لو استطعت كتابة مذكراتي على الطريقة التي ذكرتها لما جاز لي إصدارها في حياتي، ولعلّ من الأفضل أن تصدر بعد مماتي». !

كما ذكر أيضاً بأن أغلب المذكرات التي صدرت في العراق هي

مذكرات كُتبت من باب الدفاع عن النفس، في حين ستكون مذكراته خالية من «المغامرات والقضايا الجنسية»، وعلّل ذلك بأنه «لا يملك الجرأة التي يملكها بعض الأدباء، ولو ملك مثل تلك الجرأة لكتب أموراً مذهلة، ولكن اللّه ستر». وإن الإنسان معتاد على ذكر الجانب الحسن ونسيان الجانب السيئ، و«لو أتيح للناس أن يكتبوا مذكراتهم بصراحة وصدق، لرأينا الدنيا على حقيقتها».

ويبدو لنا أن الوردي كان متردداً في كتابة مذكراته، وأنه يسير فيها على طريقة اكتب ومزّق كما يقول المطبعي، فكلما كتب شيئاً شعر بأنه غير ملائم فمزقه. وكان يفعل ذلك مرة بعد أخرى، وهو أمر دفع بقُرائه إلى التساؤل فيما إذا ترك وراءه مذكرات وأين هي الآن؟

في رسالة من الدكتور إحسان علي الوردي، الابن الأكبر لعلي الوردي في ٢٧/٦/١٩٩٩ كتب لي فيها يقول: «بأن الوالد لم يكتب مذكراته كما كان يصرّح به قبل وفاته».

وكانت مجلة «التضامن» أجرت حواراً مع الوردي، وكان مشغولاً بكتابة مذكراته، كما تدعي، تضمن قصة حياته وتجاربه منذ أيام طفولته وحتى سن الشيخوخة. وهي قصة لا تخلو من جوانب مثيرة. فهو يروي لنا فيها ما عايشه من تغيُّرات وتحولات بنيويّة أثرت على المجتمع العراقي، الذي انتقل من مجتمع راكد ومنعزل إلى مجتمع حديث أكثر حركة وتغيّراً. وما حدث في المجتمع العراقي من تحول وتغيّر كان قد حدث مثله في حياة الوردي، الذي بدأ حياته صانعاً في دكان عطار وانتهى به الأمر إلى أن يصبح أستاذاً جامعياً ومؤلفاً مشهوراً.

وقد أكد الوردي إلى مجلة التضامن بأنه «لا يود نشر مذكراته لأنها قد تثير الحساسية والسخط لدى بعض الناس وهو لا يريد أن يُعاني من

جراء ذلك مرة أخرى في الأيام الأخيرة من حياته». ويبدو، أنه تم الاتفاق مع الوردي على أن تنشر المجلة جزءاً من مذكراته ـ كما تقول المجلة، الذي لا يثير الحساسية والسخط وأن يؤجل الباقي من مذكراته إلى ما بعد موته إن شاء اللّه، على حدّ تعبيره.

وفي الحقيقة والواقع فإن ما جاء في هذه الحوارات أو «المذكرات» لا يثير أي شيء من الحساسية أو السخط، لأنه لم يكتب شيئاً جديداً. وما تحدث عنه كان قد سبق وأن كتبه في كتبه وحواراته، التي أشرنا إليها ومع ذلك فسوف نتكلم عن هذه الحوارات بإيجاز شديد، لتجنب أي تكرار من الممكن حدوثه في هذا الموضوع.

في الحلقة الأولى أشار الوردي، إلى أن ما يقرأه القارئ في هذه المجلة هي ليست مذكرات من النمط الذي يجده في مذكرات الآخرين. فهو لا يكتفي فيها بتسجيل الأحداث التي مرّت عليه، بل يحاول دراستها وتحليلها في ضوء نظريات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وإنه يضعها تحت عنوان «دروس من حياتي» وهي لذلك دروس أكثر منها مذكرات.

تضمنت الحلقة الأولى أحداث عن الحرب العالمية الأولى التي اعتبرها من أكبر الكوارث التي حلّت بالعراق في تاريخه الحديث والتي أثرت على حياة الوردي أيضاً لأنها كانت مليئة بالمرارة والألم.

أما الحلقة الثانية فقد روى فيها أحداث احتلال الإنكليز لبغداد عام ١٩١٧ الذي أطلق عليه «عهد السقوط» وما تبعه من أمور مذهلة لم يستطيع العراقيون تفسيرها كالمخترعات العجيبة كالطائرة والكهرباء، وكذلك الحكم الإنكليزي الذي وجدوا فيه أكثر عدلاً ونزاهة من الحكم العثماني وأخذوا يتساءلون لماذا يكون الكافر أكثر عدلاً والمسلم أكثر ظلماً؟

وتحدث في الحلقة الثالثة عن الحكم العثماني واستبداده ومظالمه ومعاناة الناس منه، حيث وقفوا منه في اتجاهين متناقضين، أحدهما ديني يؤيد الدولة الإسلامية ويتعاطف معها في حربها ضد الكفار، وآخر دنيوي يدفعهم إلى بغضها وتفضيل الكفار عليها.

وفي الحلقة الرابعة تحدث عن الظروف التي أحاطت حياته في البيت والمحلة ومدينة الكاظمية وتأثيرها على شخصيته، كما وصفها في كتبه وحواراته. في حين تحدث في الحلقة الخامسة عن الحكم الوطني في العراق وتتويج الملك فيصل الأول ومجريات الاستفتاء حول اختيار الملك فيصل الذي عانى كثيراً من سياسة الإنكليز، التي كانت سبباً من أسباب موته المبكر.

وقد شرح في الحلقة السادسة الاختلافات التي تفجرت في العراق بين رجال الدين وبخاصة الشيخ مهدي الخالصي والسيد حسن الصدر، الذي اتهم بالتعاون مع الإنكليز، في الوقت الذي أعلن فيه الخالصي خلعه للملك فيصل وإصداره فتوى بمقاطعة الانتخابات. وقد تحول الخالصي بعد وفاته إلى أسطورة في ذاكرة الناس.

أما في الحلقات الأخرى فقد تحدَّث الوردي عن أيام طفولته ومدرسته في الكاظمية ثم تركه المدرسة ليعمل في دكان والده أولاً ومن ثم صانعاً في دكان عطار. وفي الحقيقة، فإن الوردي لم يضف أية معلومات جديدة في هذه الحوارات التي أطلق عليها «دروس من حياتي» من الممكن اعتبارها نوعاً من «المذكرات».[1]

---

(١) انظر مجلة التضامن. مصدر سابق.

الفصل الثاني

إشكالية المنهج عند الوردي

منهج علي الوردي

ثمة تساؤل كبير الأهمية حول المنهج الذي اتبعه علي الوردي في دراساته الاجتماعية، حيث ادعى البعض، بأن الوردي، «مؤرخ وليس بعالم اجتماع»، وأن أغلب ما كتبه يقع في دارة التاريخ وليس المجتمع.

إن قراءة جادة وبرؤية سوسيولوجية لمؤلفات الوردي تبيِّن لنا بوضوح بأنه ليس مؤرخاً وأنه لا يهتم بالتاريخ من أجل التاريخ ذاته، وإنما لدراسته وتفكيك أحداثه وفهم تأثيره على تشكيل البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ومعرفة سمات وخصائص شخصية الفرد العراقي التي نمت وتبلورت في إطارها، وهو الأمر الذي جعله يقرأ تاريخ الدولة العثمانية الذي زخر بأحداث وصراعات وتناقضات غير قليلة كان لها تأثير عميق وواضح على «طبيعة المجتمع العراقي» وإعادة إنتاج كثير من القِيم البدوية السلبية التي نشأ الفرد العراقي في إطارها وتكونت ذهنيته بموجبها. وقد ذكر الوردي «بأنه ليس مؤرخاً وإنما يعتمد فيما يكتبه على المؤرخين»[1] وأن تاريخ العراق في العهد العثماني لا يزال

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج١، ص ٤٠.

يكتنفه الغموض وعلى الباحث الاجتماعي أن يتحرى في عدد كبير من المراجع التاريخية عن أحداث هامة أو روايات أو وقائع أو ظواهر اجتماعية متميّزة، وكذلك عن الشخصيات المطمورة التي كان لها تأثير فكري واجتماعي أو سياسي أيضاً، التي لم تحض على الشهرة، ليكشف عنها. وقد انكب الوردي على كُتب التاريخ والتراث والفولكلور يدرسها ويدقق فيها ويحللّ محتوياتها ويقارنها مع غيرها ليكوّن من هذا وذاك «دلائل» تعينه على الفهم والتفسير، أو يبني عليها تحليله لبعض الظواهر الاجتماعية. وقد أشار الوردي إلى أن اهتمامه بـ «الأدلة» ليس لذاتها، كما يفعل المؤرخ، وإنما لفهم وتفسير علاقاتها مع غيرها من الظواهر الاجتماعية وأسباب تطورها وتأثيرها وعوامل بقائها واستمرارها.

ومن الناحية السوسيولوجية فإن للظواهر الاجتماعية امتداد تاريخي، مثلما لها امتداد اجتماعي ـ أنثروبولوجي، وهو ما يظهر في دراسات الوردي وطريقة بحثه وتحليله للظواهر الاجتماعية وتأويله لتأثيرها على المجتمع العراقي وتشكيل شخصية الفرد فيه. كما يرى علماء النفس الاجتماعي، بأن على الباحث أن يرجع إلى التاريخ عند دراسته لخصائص أي مجتمع ونمط أي شخصية فيه لتلمس السمات الثابتة والمتحولة في تكوين هذه الشخصية وتبلورها، التي هي في جوهرها بنيّة كانت قد تشكّلت تاريخياً ووفق ظروف وشروط اجتماعية معينة لأنها ليست منفصلة ومعزولة عن مجمل حركة المجتمع والثقافة بنمطها الثابت والمتحرك الذي أفرزته سيرورة العلاقات الاجتماعية الراهنة والتأثير المتبادل بينها. ومن هنا جاء اهتمام الوردي بدراسة التاريخ الاجتماعي للعراق وقراءته واستقراء أحداثه ليكشف عما يختفي بين صفحاته من أحداث وظواهر اجتماعية لا يعيرها المؤرخون اهتماماً كافياً.

يقول الوردي «الواقع أن الباحث الاجتماعي الذي يتجول في صفحات التاريخ قد يستمد منها دروساً لا تقل أهمية عن تلك التي يستمدها من التجوّل في أنحاء المجتمع، وبعبارة أخرى، أن تجوّل الباحث في الزمان لا يقل نفعاً عن تجوّله في المكان، فكلاهما يمده بالمعلومات الضرورية لفهم المجتمع البشري وطبيعة الإنسان»[١].

في تتبعه لتاريخ دخول الموجات البدوية ومسيرتها التي اجتاحت العراق خلال العهد العثماني، التي ساعدت على استفحال القِيم والعادات البدوية وانتشارها، لاحظ، بأنه كلما ضعفت السلطة المركزية، ازدادت المنازعات والاضطرابات بين القبائل في العراق، كما لاحظ أيضاً بأن الصراعات السياسية التي تفجرت بين الصفويين والعثمانيين، من أجل السيطرة على العراق، ساعدت أيضاً على استمرار القِيم والعادات البدوية وترسيخها في ذهنية الأفراد وفي سلوكهم.

ومن طريقته في البحث يلاحظ المرء، بأنه يتبع منهجاً اجتماعياً تأويلياً يتخطى فيه الإحداث التاريخية إلى سيرورتها وتغيرها واستمراريتها وفاعليتها في الحاضر المعيشي. فحين يدرس الوردي حوادث تاريخية معيَّنة أو ظواهراً اجتماعية خاصة فإنه ينتقي منها ما يلائم منهجه وطريقة بحثه، شريطة أن تكون ظواهراً اجتماعية فاعلة ومؤثرة في المجتمع، لينبش التراب عنها ويكشف عن أثرها وتأثيرها في الماضي والحاضر، وكذلك معرفة شروط بقائها واستمرارها في المكان والزمان. فحين يدرس الوردي الصراعات القبلية والإثنية والطائفية، وكذلك السياسية التي حدثت في تاريخ العراق القريب، فإنه يقابلها بما يحدث في الحاضر، ليبيِّن دورها ووظيفتها وآثارها الاجتماعية. وبهذا فالوردي «حفار اجتماعي» حسب تعبير ميشيل

---

(١) المصدر نفسه، ج٦، ص ٣٦٣.

فوكو، ينقب عن ظواهر اجتماعية مخفية ومطمورة، ولكن لها صفة العموم والشمولية، أو ظواهر غريبة وشاذة، حتى لو بدت للبعض غير مهمة وتافهة. وأن هدفه توضيح فاعليتها وتأثيرها الاجتماعي والنفسي على الفرد العراقي. وقد يستعين بالأمثال الشعبية والشعر والقصص والأساطير ليكشف عن القِيم الاجتماعية الكامنة التي تحرك سلوك الأفراد وتحدد مواقفهم الاجتماعية.

يقول الوردي: «عند دراستي للمجتمع العراقي... أدركت أني لا أستطيع أن أفهم المجتمع العراقي في وضعه الراهن ما لم أفهم الأحداث التي مرّت به في عهوده الماضية، فكل حدث من تلك الأحداث لا بدَّ وأن يكون له شيء من التأثير، قليلاً أو كثيراً، في سلوك الناس وفي تفكيرهم..». وهو قول ينطبق على دراسته للأحداث التاريخية التي جرت في العراق خلال العهد العثماني والتي لها علاقة مباشرة في صياغة واقع اجتماعي «لا نزال نعيش في تراثه الاجتماعي ولا يزال الكثيرون منا يفكرون على نمط ما كانوا يفكرون عليه في ذلك العهد..»[1].

في كتابه «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» في مجلداته الثمانية، يكاد يشبه كتب التاريخ في استعراضه للأحداث التاريخية، غير أنه يختلف عنها، لأنه لا يهتم، كما قلنا، بالأحداث التاريخية لذاتها، على منوال ما يفعله المؤرخون، بقدر ما يهتم بما تنطوي عليه تلك الأحداث من دلالات اجتماعية وفكرية وحضارية والتي ترتبط بنمط الشخصية والذهنية الثقافية السائدة في المجتمع العراقي، وتشكل الفرضيات الرئيسية لنظريته الاجتماعية حول «طبيعة» المجتمع العراقي وهي:

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣ ـ ٤.

١ ـ شخصية الفرد العراق «وازدواجيتها».

٢ ـ الصراع بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة.

٣ ـ التغير والتناشز الاجتماعي.

إن هذه الفرضيات الثلاثة ترتبط معاً بعلاقة جدلية ويجب اتخاذها كثلاثة أوجه لمعضلة سوسيولوجية واحدة، مع أنها تأثرت بعلماء اجتماع معروفين هم ماكيفر وابن خلدون وأوجبرن[١].

وإذا عدنا إلى مرجعية الوردي، نلاحظ أنه استمد أغلب معلوماته ومواده الأثنوغرافية من مصادر وطرائق عمل وأساليب بحث مختلفة يمكن إيجازها بما يلي:

أولاً ـ اعتمد الوردي على كُتب التاريخ والتراث والأدب والفلسفة الاجتماعية العربية، مثلما اعتمد على الكتب الأجنبية وبخاصة ما كتبه الرحالة والمستشرقون والدبلوماسيون. كما اعتمد على الأطروحات العلمية والوثائق والمذكرات.

ثانياً ـ استفاد الوردي من ملاحظاته الشخصية المباشرة وغير المباشرة ومما جمعه من مواد أثنوغرافية خلال دراساته وبحوثه الميدانية ورحلاته العلمية في أغلب دول العالم. وكذلك من معايشته المستمرة مع العامة من الناس، حيث اعتاد على التردد على الأسواق والمقاهي والمحاكم والسجون، إلى جانب تردده على مجالس العلماء والأدباء ورجال الدين وأصحاب الحِرف وغيرهم. وقد عانى من جراء ذلك كثيراً من الحرج، لأن كثيراً من الناس ـ حسب قوله ـ لا يستطيعون أن يفهموا كيف يمكن أن تكون أحاديث العامة من الناس مصدراً للعلم والمعرفة؟! وقد يعود السبب، إلى أن كثيراً من الناس اعتادوا على أن

---

(١) Ibrahim Al-Haidari, Nachwort Zur Ali-Wardi, Darmstadt 1975.

يعتبروا «أن العلم ذو مستوى رفيع ولا يجوز أن ينزل إلى مستوى الحمال والبقال». وأحسب أن قول الوردي يقترب من مقولة أساسية ومهمة هي أن علم الاجتماع هو «علم متواضع» بطبيعته ويستمد معلوماته من العامة من الناس، «من السوقة والسفلة والمجرمين والغوغاء» وغيرهم، لأن هؤلاء العامة هم الذين يعكسون القِيم الاجتماعية السائدة في المجتمع باعتبارهم يشكلون الأغلبية. ولكن المشكلة، حسب الوردي، هي «أن كثيراً من الناس ما زالوا يعتقدون بأن العلم يجب أن يسمو على مستوى الجماهير، وهو مفهوم طبقي يبرز سلطة المترفين وأن العلم اليوم هو وسيلة من وسائل خدمة الجماهير».

ثالثاً ـ كانت بحوث وتقارير ورسائل طلابه في جامعة بغداد ذات فائدة كبيرة له حيث كان البعض منها يحوي معلومات اجتماعية ميدانية دقيقة. وكذلك من طلاب الجامعة الذين يأتون من شتى البلدان العربية والأجنبية. ومن المعروف أن طلاب الجامعات ينحدرون من فئات ومستويات اجتماعية مختلفة لذا تكون بحوثهم ورسائلهم الجامعية غنية بمعلومات علمية مهمة ومفيدة عن الأوضاع الاجتماعية وكذلك عن العادات والتقاليد والقِيم الاجتماعية التي تميّز مدنهم وبلدانهم.

رابعاً ـ كان التلفزيون العراقي قد أقام ندوة مع الوردي عام ١٩٦٠ تحت عنوان «أنت تسأل ونحن نناقش». وقد حصل الوردي عن طريق هذه الندوة على رسائل ومناقشات وردود أفعال واعتراضات كشفت جوانب عديدة من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية وحتى السياسية، وأصبحت له مرجعاً هاماً لفهم «طبيعة» المجتمع العراقي وخصوصيته. وكان لا بدَّ لهذه الندوة أن تمنع لحساسية ما يطرح فيها من مشاكل، وكشفها عما كان يعاني فيه المجتمع العراقي وما يحمل من هموم.

ومن المفارقات التي تواجه الباحث الاجتماعي العربي هي أن بعض المتعلمين يعتبرون أن علم الاجتماع ينبغي أن يستخدم نظريات غربية حديثة ومفاهيم علمية ذات مصطلحات جديدة ترتفع عن مستوى القارئ العادي. غير أن الوردي أشار إلى أن علم الاجتماع هو علم متواضع وموضوعه هو المجتمع والعلاقات الاجتماعية، وهدفه دراسة الأوضاع الاجتماعية. وأن كثيراً من الناس لا يستطيعون أن يفهموا كيف يمكن أن تكون أحاديث العامة من الناس ومشاكلهم مصدراً للعلم والمعرفة؟! وقد فات هؤلاء المتعلمين ـ كما يرى الوردي ـ أن للظواهر الاجتماعية امتداد تاريخي مثلما لها امتداد اجتماعي ـ أنثروبولوجي، وهو ما يظهر بوضوح في فكر الوردي الاجتماعي.

ومما يميّز الوردي أنه لا يُدْخِلُنا في متاهات النظرية الاجتماعية الغربية إلاّ إذا كان لها علاقة بالموضوع الذي يبحثه أو للتفسير والمقارنة، لأن محور نظريته تدور حول فاعلية بقايا القِيم البدوية المترسبة في العلاقات الاجتماعية وكذلك تأثيرها في «طبيعة» المجتمع وشخصية الفرد العراقي، مثلما تدور حول الصراع الاجتماعي ـ الحضاري بين القِيم البدوية والقِيم الحضرية.

ولا يترك الوردي الأحداث الهامة التي مرت على العراق والعالم العربي دون دراستها ومعالجة تأثيرها ونتائجها على التحولات الاجتماعية، كفتح قناة السويس والتطور العلمي والتكنولوجي والنهضة العربية وثورة العشرين في العراق وغيرها، في إذكاء الوعي الوطني وتشكيل الحكم الوطني في العراق من جهة، ودور الاحتلال البريطاني للعراق والخليج العربي ودخول عناصر المدنية الغربية، المادية والمعنوية، وما رافق ذلك من تغير في القِيم والمعايير وأنماط السلوك الاجتماعي، الذي أحدث صراعاً بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، وأنتج تناشزاً اجتماعياً في شخصية الفرد العراقي وسلوكه.

وقد وجّه البعض نقداً بائساً إلى الوردي، هو أنه لا يتبع في دراساته وبحوثه الطريقة الاحصائية المنظمة (الطريقة الأمبيريقية) المتبعة في الجامعات الغربية. وقد أجاب على ذلك بأن المجتمع العراقي، مثل أغلب المجتمعات العربية، يختلف في الواقع عن المجتمع أو المجتمعات الغربية الأوروبية والأمريكية، حيث يستطيع الباحث أن يطرق الأبواب ويسأل أي سؤال يريده. أما في العراق فالأمر يختلف تماماً وذلك لعدم توفر جو من الحرية والديمقراطية، ومن كل الأطراف. وقد يعتبر الكثير من الناس، أن الباحث الاجتماعي ربما يكون متطفلاً إن لم يكن جاسوساً عليهم. وقد سخر الوردي من أولئك الذين يتشدقون بلغة النصوص والأرقام، وأولئك الذين يجلسون في أبراج عاجية وكأنهم يعيشون في أميركا[١].

يستخدم الوردي في دراساته وبحوثه المنهج التاريخي كطريقة بحث اجتماعية لفهم الظواهر الاجتماعية وتحليلها، مثلما يستخدم، في الوقت ذاته، المنهج «التأويلي» أو منهج «الفهم»، حيث يرى الوردي، بأن طريقة ماكس ڤيبر، عالم الاجتماع الألماني المعروف، والتي تقوم على تكوين «نموذج مثالي» يساعد على فهم المعاني الذاتية التي يسقطها الأفراد على سلوكهم وفي مواقفهم وكذلك على أهدافهم للتوصل إلى «استبطان» ما في داخل نفوسهم. وهي طريقة ملائمة إلى حد ما لدراسة المجتمع العراقي وخصوصيته. أما طريقة البحث الأمبيريقية، التي تقوم على الطرق الاحصائية المنظمة، فهي غير ملائمة لدراسة المجتمع العراقي لأنها تتلائم بالدرجة الأولى، مع مجتمعات ليبرالية ومتحررة نسبياً.

---

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد ١٩٦٥، ص ٧.

في إشكالية المنهج

يرى الوردي بأن إشكالية المنهج ترتبط بطريقة التفكير وطريقة البحث معاً، وإن اختلاف منهج البحث يؤدي دائماً إلى اختلاف الآراء واختلاف النتائج أيضاً وذلك لوجود قواعد فطرية ثابتة في التفكير، وبمعنى آخر وجود ثوابت يقوم عليها المنطق الصوري أو الشكلي، الذي يسمى بالمنطق الأرسطي، الذي يرتبط بطريقة التفكير التقليدية القديمة في النظر والبرهان، لأن هذا المنطق يعتمد أساساً على الحقيقة المطلقة في كل قضية. كما أنه لا يرى الحقيقة ثابتة وقائمة بذاتها فحسب، بل منفصلة عن الظروف الموضوعية وشبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة، منطلقاً من أن الثابت في الكون هو الأصل. ولتوضيح هذا المنطق وخصائصه الأساسية يذكر الوردي بأن المنطق الصوري كان في بداية أمره خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان أول محاولة لتنظيم الفكر ووضع قواعد له. ويعتقد أن أرسطوطاليس هو أول من وضع أصول هذا المنطق، ولكن المشكلة في هذا المنطق، مثل أي نظام فكري واجتماعي، يكون صالحاً ومفيداً في زمانه ثم يتحول شيئاً فشيئاً إلى مجموعة من القواعد الجامدة الذي يقيد التفكير، بعد أن كان نظاماً فكرياً تقدمياً وثورياً[١].

المنطق الصوري

المنطق الصوري هو المنطق القديم الذي ينظر إلى شكل القضية وليس محتواها، وكذلك إلى خطواتها واستخلاص النتيجة من المقدمات المقبولة دون النظر إلى واقع القضية في الحياة الاجتماعية العملية. كما أن المنطق الصوري استنباطي يبدأ من الكل وينتهي

---

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٢٨.

بالجزء، بعكس المنطق الاستقرائي الحديث الذي يبدأ من الجزء وينتهي بالكل. والمقدمة الكبرى في المنطق الصوري هي من اليقينيات. كما أن الاستنباط يعتمد على قناعة المتحاورين بالمقدمة الكبرى باعتبارها من المسلمات. كما يرى بأن هناك الكثير من المقولات التي يمكن بموجبها إقناع طرف ما بأنها من اليقينيات واستخدامها كتبرير لأمور عديدة، في حين أنها ليست من المسلّمات ولا من اليقينيات. وعلى سبيل المثال لا الحصر، إذا بحث المهندس في العدل فإنه يتصوّره كالهرم أو المثلث، شيئاً قائماً بذاته، له صفات ثابتة، كما في صورته المجردة، دون أن ينظر إلى محتواه الاجتماعي، أي إلى مادته وجزئياته التي تتألف من وقائع جزئية تتغيّر بتغيُّر الظروف المحيطة به. ولذلك فهو يحلِّق في عالم من التجريد الفكري البعيد عن ما يجري في الحياة الواقعية. ويأتي الوردي بمثال طريف آخر من العصر الوسيط حيث كان بعض المفكرين الأوروبيين يتناقشون حول عدد أسنان الحصان. وقد ذهب الجدل بهم إلى حدّ الاختلاف الشديد بينهم، ولكن الغريب في الأمر هو أن الحصان كان موجوداً بالقرب منهم وكانوا قادرين على الذهاب إليه وفحص أسنانه وعددها، ولكنهم لم يفضلوا ذلك اعتقاداً منهم أن عمل مثل هذا لا يليق بمفكرين من أمثالهم، لأنهم كانوا واثقين تماماً أنهم يستطيعون التوصل إلى حقيقة أسنان الحصان عن طريق الفكر المجرد والجدل المنطقي وحده. وكذلك كانت غالبية المفكِّرين المسلمين في عصورهم المتأخرة، حيث كانوا يجرون في تفكيرهم على منوال ما جرى عليه المفكرون الأوروبيون في العصر الوسيط، فإذا تعرضوا إلى بحث إحدى القضايا التي كانت تهز المجتمع العربي ـ الإسلامي، كقضية الخلافة أو غيرها نجدهم يتناقشون ويتجادلون حولها وكأنهم يعيشون في عالم آخر، فهم ينسون النزاع الشديد القائم من أجل الخلافة، لأنهم يعتبرون هذه الأمور من

الجزئيات المتغيّرة التي لا يليق بأن يبحثها الفقهاء، لذلك وجدناهم يتجادلون في صورتها المجردة، أي في ما يجب أن تكون عليه الخلافة، لا في ما هو كائن فعلاً. وكان أغلب أصحاب المنطق الصوري من الفقهاء يسيرون على هذا النمط من التفكير وفي مختلف شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولا يزال الكثيرون يسيرون على هذا المنوال حتى اليوم.

ومن الأمثلة الأخرى على هذا المنطق رأي الفقهاء في التعامل مع البنوك. والواقع أصبحت البنوك قوام الحياة الاقتصادية في العصر الحديث ولا يمكن أن تقوم الحياة الاقتصادية والتعاملات التجارية بدونها، ولكن الفقهاء يغضون النظر عن دورها وأهميتها ويصدرون فتاوى بأن عمل البنوك محرم، لأنه من قبيل الربا الذي حرمه الإسلام تحريماً قاطعاً. والغريب في الأمر أنهم لا ينظرون إلى الربا من حيث محتواه الاجتماعي وإنما ينظرون إليه من حيث شكله أو صورته المنطقية ولا يفرقون بين عمل المرابي الجشع وبين عمل البنوك الحديثة. المهم في الأمر هو حرمة العمل بالصورة التي نهى عنها الإسلام، وليس كونه من الناحية العملية عملاً ضاراً أو نافعاً. كما أن الغريب في الأمر، كما يقول الوردي، أن نجد كثيراً من المتدينين يتعاطون الربا فعلاً ولكنهم يقومون به على صورة بيع أو رهان، أي أنهم يبرّرون بعملهم هذا شرعيته، اعتقاداً منهم أن ذلك يجنبهم مغبّة الحرام. والواقع «أنهم يحافظون على صورة الأمر الشرعي ولا يبالون أن يخالفوا محتواه ومادته»[(١)].

والحقيقة فمن الممكن أن تكون هذه اليقينيات مطية للأهواء، وأن

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨ ـ ٣١.

العلم الحديث يقوم اليوم على نظرية الاحتمال، التي هي أساس النظرية الكميّة في الفيزياء الحديثة.

والخاصية الثانية التي تميّز المنطق الصوري عن غيره هو أنه منطق استنباطي، أي يعتمد على كليات عقلية عامة ثم يستنبط منها النتائج الجزئية الخاصة، بعكس المنطق الاستقرائي الذي ينتقل من الجزء إلى الكل. وأهم طريقة يستخدمها المنطق الاستنباطي هي طريقة القياس التي تتألف عادة من ثلاث أجزاء أو مراحل هي: المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. والمثل الشائع الذي يوضح ذلك ما تورده كتب المناطقة وهو:

١ ـ كل إنسان فان (مقدمة كبرى).

٢ ـ سقراط إنسان (مقدمة صغرى).

٣ ـ إذن سقراط فان (نتيجة).

والمشكلة في هذا المنطق أنه يعتمد في قياسه غالباً على مقدمة جاهزة ويعدها بديهيات ثابتة ولا يجوز الشك فيها ولا تحتاج إلى برهان. غير أن علماء الاجتماع يعتبرون أن ما يرونه من البديهات إنما هي من الأمور النسبية إذ إنها خاضعة للمألوفات الاجتماعية والتطورات العلمية، كما يقول الوردي فربما نعتبر شيئاً بديهياً اليوم ويتبيّن لنا فيما بعد أنه مما يجوز الشك في صحته. وخير مثال على ذلك الاعتقاد الذي ساد قديماً وهو أن الأرض مسطحة وأنها ثابتة وأن الشمس تدور حولها. وكان ذلك الاعتقاد من الأمور البديهية التي لا يجوز الشك فيها. وبعد تقدم البحوث العلمية في الفلك والرياضيات تغيّرت تلك البديهيات وحلّ محلها بديهيات أخرى، ولم يعد هناك من يجادل اليوم بأن الأرض لا تدور حول نفسها وحول الشمس.

وإذ يقوم العلم الحديث اليوم على مبدأ الاحتمال، يقوم المنطق

القديم على مبدأ اليقين. كما أن العلم الحديث يقوم على مبدأ الشك كطريق لليقين، ويستخرج بعد ذلك قوانينه من استقراء الوقائع الجزئية، وأن صدقها محدود بحدود الوقائع التي استخرجت منها تلك القوانين. ولهذا أصبح القياس المنطقي مطية في سبيل الأهواء الخاصة والعقائد المذهبية، ولهذا فكل من يريد أن يبرهن على صحة رأيه أو عقيدته، فليس عليه سوى أن يأتي بمقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي منها.

والواقع، فإن القياس المنطقي كان سبباً مهماً من أسباب تأخر العلوم في القرون الوسطى حيث كان الناس يستخدمونه في جدلهم ومناقشاتهم، وما زال كثيرون يستخدمونه حتى هذه الأيام.

والحال فإن القياس المنطقي لا يصلح لأن يكون منهجاً للبحث العلمي والوصول إلى الحقيقة، لأنه سلاح ذو حدين يستخدمه الإنسان للدفاع أو الهجوم كما تقتضيه عواطفه أو مصالحه أو عقائده، كما أنه وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يبرهن على صحة شيء وعلى نقيضه في آن[١].

أسس المنطق الصوري

يتعرّض الوردي بنقد شديد للأسس الرئيسية التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، ويمكن إيجازها بما يلي:

١ ـ مبدأ العقلانية:

يعطي هذا المبدأ ثقة مطلقة بالعقل وبمقدرته على اكتشاف الحقيقة، لأن هناك كليات عقلية موجودة في الذهن وبصورة فطرية، أي يشتقها بمعزل عن التجربة، وغالباً ما تكون هذه الكليات العقلية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

مخالفة للجزئيات الخارجية. وبحسب المنطق الصوري هناك طريقان للمعرفة ولا ثالث لهما، وهما الحس والعقل. ولما كان الحس معرض للخطأ دائماً، فليس هناك من طريق للمعرفة الصحيحة غير طريق العقل، لأن للعقل مقدرة طبيعية في الحكم على المحسوسات وتبيان الخطأ والصواب فيهما، وأن هذه المقدرة ليست مستمدة من الحواس وإنما هي منبعثة من العقل نفسه.

٢ ـ مبدأ السببية أو العلّية:

ويعني أن جميع أحداث الكون تخضع لقانون صارم يقوم على تعاقب السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. وعلى هذا الأساس فالحوادث لا تقع اعتباطاً أو من جراء إرادة واعية، لأن هناك ارتباط ضروري بين الحدث وسببه. ومثالاً على ذلك إذا مست النار شيئاً قابلاً للاحتراق، وفي وضع مساعد على الاحتراق، فلا بدَّ وأن يحترق الشيء. وهو شيء يحدث في كل زمان ومكان.

إن مبدأ السببية يبحث إذن في العلة الموجودة في الشيء، فإذا لم تدرك العلة يرفض الناس الظاهرة موضوع البحث، ويرى الوردي، بأن التمسك بمبدأ العلية يؤدي في أحيان كثيرة إلى تكذيب الوقائع الحقيقية.

والحال أن مبدأ السببية قد يكون صحيحاً في أساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكذبون الوقائع المعروفة لمجرد أنهم لا يعرفون تعليلاً مادياً لها[١].

٣ ـ مبدأ الماهية:

يقول هذا المبدأ بأن للشيء ماهية ثابتة لا يمكن أن تتغير أو

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

تتناقض مع نفسها. ويتكون هذا المبدأ من ثلاثة قوانين وتدعى «قوانين الفكر» وهي:

١ ـ قانون الذاتية، ويقول بأن الشيء هو هو، أي أنه في حقيقته لا يتغيّر بمرور الزمن وذلك لوجود خصائص ثابتة تبقى خلال التغيُّر. فإذا حكمنا على شيء بأنه حسن، فإن هذا الحكم سوف يبقى صحيحاً إلى الأبد.

٢ ـ قانون عدم التناقض، الذي يقول بأن الشيء لا يمكن أن يجتمع فيه النقيضان فالشيء إما أن يكون حسن أو قبيح ولا يمكن أن يكون حسناً وقبيحاً في آن واحد.

٣ ـ قانون الوسط المرفوع، الذي يقول بعدم وجود وسط بين النقيضين، فالشيء إما أن يكون صحيحاً أو خطأً ولا احتمال ثالث بينهما.

والواقع، أن المنطق الصوري القديم هو منطق «الكينونة»، أما المنطق الحديث فهو منطق «الصيرورة»، لأن الكون والحياة هما في صيرورة وتغيّر مستمرين ولا يمكننا فهم الأشياء فهماً واقعياً إلاّ إذا نظرنا إليها من منظور الصيرورة والتغيّر.

لقد كان المنطق القديم حسب الوردي «فوتوغرافياً» فأصبح الآن سينمائياً. وكان سكونياً فصار حركياً، وبهذا التحول تطوّرت العلوم الاجتماعية وتقدمت، لأن الظواهر الاجتماعية ليست ثابتة ومطلقة وإنما هي متغيّرة باستمرار، وهي من جهة أخرى، ذات وجوه وأبعاد مختلفة، وكل فريق من الناس ينظر إليها من وجهة نظره الخاصة، فمنهم من يراها حسنة ومنهم من لا يراها كذلك[١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧، وكذلك خوارق اللاشعور، ص ٨٠.

يرى الوردي مثلما رأى ابن خلدون في مقدمته بأن الإنسان ابن عوائده وأنه يستمد أخلاقه وقِيمه من المجتمع الذي يعيش فيه ويخضع لظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولهذا فإن سلوك الإنسان غير ثابت وكذلك أخلاقه، وفي هذا الرأي نقض لقانون الهوية الذي يؤكد عليه المنطق القديم. ومن هنا يظهر لنا بأن الحقائق الاجتماعية تقوم على مبدأ النسبية، لأن الحقيقة ليست ثابتة وإنما نسبية في الزمان والمكان، وأن ما يراه أحدنا حقاً ثابتاً هو في نظر الآخر ليس حقاً وإنما هو باطل، وأن من يؤمن بالبديهات إنما يؤمن بالأوهام. فالبديهيات هي نتاج الموروث الاجتماعي والثقافي وما كان بديهياً في يوم من الأيام الماضية يصبح في أيام لاحقة أخرى وهماً من الأوهام، لأن كل فريق من الناس ينظر إلى الحقيقة من خلال إطاره الفكري الذي طبع عقله وتفكيره من حيث لا يشعر.

وكان الوردي قد اهتم بعلم اجتماع المعرفة والقى فيه محاضرات على طلبة الصف الثالث في قسم الاجتماع بكلية الآداب ببغداد في الستينات من القرن الماضي وكنت أحد تلامذته حينذاك، وكان يستشهد دائماً بنظرية عالم الاجتماع الألماني كارل منهايم وبخاصة بمفهوم «المعرفة النسبية» باعتبارها انعكاساً للتراتب الاجتماعي، الذي يرى بأن الحقيقة ذاتية وموضوعية في آن، أي أنها تخلق الفكر ويخلقها الفكر في الوقت ذاته، وأن كل منهما سبب للآخر ونتيجة له أيضاً. كما يرى بأن الحقيقة موجودة خارج العقل البشري وأنها ذات أوجه متعددة، وحين ينظر إليها العقل لا يستطيع في أغلب الأحيان أن يتعرف إلاّ على وجه واحد منها، ولذا فهو لا يأخذ عنها صورة كاملة. والحقيقة فالعقل يقتبس من الحقيقة الخارجية جزءاً ويضيف إليها من عنده جزءاً آخراً.

وبذلك تكتمل صورة الحقيقة كما يتخيلها. وهذا ما جعل «كل فرد منا يحمل معه حقيقته الخاصة كما يحمل حقيبته»[1].

ويشبه منهايم الحقيقة بالهرم ذي الأوجه المتعددة حيث لا يرى الإنسان منه إلاّ وجهاً واحداً في آن واحد. وقد يرى أحدنا وجهاً معيناً من وجوه الهرم هذا اليوم ثم يتحول عنه إلى وجه آخر غيره غداً. ولهذا فإن كل منا لا يرى سوى الوجه المقابل له من الهرم. ويصل منهايم في رأيه بأن بعض أنواع المعرفة لا يجرى تطورها وفق قوانين الفكر الداخلية والمنطقية فقط، لأنها تتأثر بصورة مباشرة بالعوامل الاجتماعية الخارجية، وأن هذا التأثير لا يقتصر على أصول الأفكار فقط، وإنما يتعداها إلى مضامينها وأشكالها، وبمعنى آخر في إمكانية بناء المعرفة. ولذلك يشير منهايم إلى أن الأفكار لا يمكن فهمها إلاّ في نطاق اطارها الاجتماعي ـ التاريخي العام، أي في الوسط الذي تنشأ فيه.

وقد أكد منهايم بأن كل أيديولوجية هي نسبية وأنها قد تكون مصيبة ومخطئة في آن، لأن القاعدة والبناء الفوقي يؤثر كل منهما على الآخر في علاقة متبادلة وليس انعكاسية دوماً. ولذلك ليس هناك حقيقة خارج الذهن، وإنما هناك حقائق نسبية في الأذهان.

وقد استفاد الوردي من نظرية كارل منهايم في كتابه المعروف «الأيديولوجيا والطوبى» وقام بإعادة إنتاجها وتطبيقها على المجتمع العراقي، لأنه مجتمع زراعي تقليدي مغلق لا يستطيع تجاوز هذه المعرفة النسبية، ولا يرى من الحقيقة إلاّ وجهاً واحداً انطلاقاً من موقعه ضمن المجموعة الاجتماعية الكبيرة. وهو بهذا عكس المجتمع الصناعي المتقدم الذي ينظر إلى الحقيقة من أوجهها المتعددة لأنه مجتمع ديناميكي متفتح ومتغيّر باستمرار وذلك للتقدم العلمي والتقني

---

(١) علي الوردي، خوارق اللاشعور، ص ٥٣.

وانتشار وسائل الاتصال والإعلام[١].

ومع ذلك فلا يعني هذا بأن الوردي لايؤمن بوجود حقائق ثابتة، فهناك مثلاً حقائق تتحكم فيها الأخلاق والقِيم الإنسانية التي تجعل كل واحد منا ينظر إليها من خلال اطاره الفكري، فليس من المعقول أن يتساوى اللص مع صاحب الحق المغتصب[٢].

وبمعنى آخر فقد عنى الوردي بمثل ما عناه عالم الاجتماع الألماني النقدي هربرت ماركوزه من أن الإنسان ينظر إلى الأمور بمنظار ذي بعد واحد ولذلك فهو لا يرى من الحقيقة سوى وجه واحد فقط. ويدعم الوردي رأيه بأن الديمقراطية الحديثة لا تؤمن في الواقع بالحقيقة المطلقة الثابتة من بين الاتجاهات السياسية المختلفة، وإنما تؤمن بدلاً عن ذلك بحقيقة ترتأيها الأكثرية من الناس، وهي حقيقة نسبية ومتغيِّرة[٣].

كما يظهر رأي الوردي في الحقيقة المطلقة واضحاً من موقفه من نسبية الأخلاق. فالحضارة الحديثة ليس لها معايير أخلاقية ثابتة والمعيار الحسن لديها هو ما يألفه المجتمع الديمقراطي الحديث لأنها أخلاق الحرية الفردية، وكذلك مفهوم التعددية الذي هو معيار الحضارة الحديثة والمحور الذي تدور حوله أخلاقها وقيمها.

ويؤكد الوردي، بأن المعايير الأخلاقية الثابتة هي القِيم الإنسانية العليا التي يتفق حولها جميع البشر، أما القِيم الاجتماعية فهي متغيرة ومتبدلة ونسبية في الزمان والمكان، وأن منشأ الخطأ عند بعض الناس

---

(١) انظر Karl Mannheim, Wissenssoziologie, 1931, Ideologie and Utopie, Frankfurt, 1957.

(٢) انظر صائب عبد الحميد، علي الوردي، عالم الاجتماع المثير للجدل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٣، بيروت ١٩٩٨، ص ١٧٥.

(٣) انظر Herbert Marcnse, Der eindimensionale Menseh, Berlin, 1967.

هو أنهم لا يدركون طبيعة التناقض بين قِيم المجتمعات القديمة وبين قِيم المجتمعات الحديثة، وخير مثال على ذلك هو أن القِيم البدوية التي نهى عنها الإسلام، تلائم المجتمع البدوي، أما القِيم الحضرية فتلائم المجتمع المدني الحديث.

سلبيات المنهج العقلاني

في كتابه «منطق ابن خلدون» انتقد الوردي المنهج العقلاني، وبيَّن عيوبه باعتباره منهج لا يتلائم مع المنهج العلمي الحديث، حيث اعتاد أصحاب المنهج العقلاني أن يعيشوا بتفكيرهم الاجتماعي في أبراج عاجية وينظرون إلى المجتمع نظرة مثالية وعظية، وهي النظرة التي سيطرت على المفكرين والفلاسفة قديماً، باستثناء العلامة ابن خلدون، عالم الاجتماع العربي المعروف، وقلّة من أمثاله. وهو تراث مستمد من الفلسفة الإغريقية القديمة التي كانت تثق بالعقل البشري ثقة مطلقة وترجع كل فساد اجتماعي إليه. ومعنى ذلك أن المشاكل الاجتماعية هي مشاكل «عقلية» بالدرجة الأولى ولا دخل للظروف والقيم الاجتماعية بها «فإذا صلحت العقول صلحت أخلاق الناس واستقامت أمورهم وعلاقاتهم الاجتماعية».

وفي كتابه «مهزلة العقل البشري» ناقش الوردي سلبيات المنهج العقلاني أيضاً وأشار إلى أن العقل البشري هو في حقيقته نتاج اجتماعي، أي أنه صنيعة الثقافة الاجتماعية السائدة التي ينشأ فيها الإنسان وتنمو من خلالها مقدراته الذهنية، فإذا وجدنا أفراداً يمارسون عادات وتقاليد باطلة فلا يكفي لإصلاحهم أن ندعوهم إلى التفكير السليم، لأنهم يعتقدون بأن ما اعتادوا عليه هو الصحيح وما اعتقده الآخرون هو خطأ. وغالباً ما لا يستسيغ البعض أن يروا أحداً يخالفهم في الرأي لأنهم يظنون بأنهم على صواب وغيرهم على خطأ.

ويرى الوردي، بأن مثل هذا الاعتقاد ومثل هذا السلوك ما زال يسيطر على كثير من الناس ويلعب دوراً في تفريق وحدة المجتمع العراقي وتجعله غير قادر على الوقوف على رجليه ومجابهة ما تحل به من محن.

من الممكن القول إذن أن طريقة علي الوردي ومنهجه الاجتماعي الذي اعتمده في دراسته للمجتمع العراقي هو منهج مركب من عدة مناهج بحث اجتماعية وأنثروبولوجية وتقوم بالدرجة الأولى على الملاحظة العلمية المباشرة والمعايشة بالمشاركة وجمع المعلومات عن طريق الاتصال المباشر بالمجتمع والثقافة وما يرتبط بهما وعن طريق الحوار والوثائق واللغة وكذلك الاستعانة بالمخبرين من كبار السن ومن عامة الناس، في السوق والشارع والمقهى وغيرها لفهم العلاقات الاجتماعية واستكشاف بعض الظواهر الخفية أو الاستبصار بسلوك معين كأساليب الصراع والتعاون والتنافس وحرية التعبير عن الأفكار والعواطف وإمعان النظر في السلوكات والمواقف القيمية وردود الفعل عليها وما شاكل ذلك. وهي طريقة استمدها الوردي من طبيعة المجتمع العراقي، المتغير في أشكاله ومظاهره الخارجية أكثر مما يتغيّر في سلوكه ومحتوى أفعاله الاجتماعية، ولذا نجد بأن الفرد العراقي مشدود إلى بقايا عادات وتقاليد اجتماعية قديمة ليس من السهولة التخلص منها. ولهذا لا يتوجه الوردي في كتاباته إلى المتخصصين من العلماء والأساتذة وإنما إلى عامة الناس ليرسم لهم صورة واقعية لمجتمعهم وشخصيتهم وحياتهم الاجتماعية وما علّق بها من رواسب ثقافية، ليمعنوا النظر فيها، فربما يستطيعون أن يعوا واقعهم الاجتماعي ويفهموا الازدواجية في شخصيتهم والتناشز في سلوكهم الاجتماعي، فمن الممكن أن يساعد ذلك على حلّ ألغاز «طبيعة المجتمع العراقي» وشخصيته الغامضة.

إن جرأة الوردي العلمية واستقلاليته الفكرية وصراحته في عرض أفكاره وطريقته في تحليل واستخلاص بعض أسباب المشاكل الاجتماعية التي أثرت وما تزال تؤثر في المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي، تعطيه الصدارة وتميّزه عن غيره من المفكرين الاجتماعيين الذين كتبوا عن المجتمع العراقي وعوامل ثبوته وتغيره واستخلاص المقدمات السوسيولوجية الظاهرة والخفية فيه.

ومع أن الوردي دعا في الستينات من القرن الماضي إلى ضرورة قيام «علم اجتماع عربي» خاص بنا يستمد اطاره من تراثنا الاجتماعي ويستند على دراسة واقعنا ويعتمد على نظرية ابن خلدون، لأن علم الاجتماع الخلدوني، على الرغم من عيوبه الكثيرة كما يقول الوردي، أقرب إلى فهم مجتمعنا من أي علم اجتماع آخر، فهو نشأ في أكناف المجتمع العربي واستمد اطاره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه، وقد آن الأوان لكي نرجع إلى الأسس التي وضعها ابن خلدون وأن نلقّحها بما ظهر من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة. وبهذا نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يتلائم مع المجتمع الذي نعيش فيه[١].

وعلى الرغم من دعوة الوردي إلى «علم اجتماع عربي» منذ الستينات من القرن الماضي، إلاّ أنه لم يضع صياغة نهائية وافية لأسس هذا العلم ومنهجه وتوضيح خصوصيته، وإنما وضع فرضيات وحاول اختبار قدرتها على تفسير بعض الظواهر الاجتماعية التي تخص المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي وتناشزها، مستخدماً في ذلك المنهج التأويلي الذي رأى بأنه يتلائم مع دراسة المجتمع العربي بعامة والمجتمع العراقي على وجه الخصوص.

ومن جهة أخرى، فإن دعوة الوردي إلى قيام «علم اجتماع عربي»

---

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٢٦٥ ـ ٢٢٦.

هي دعوة مرفوضة علمياً، لأن علم الاجتماع هو «علم المجتمع» أي مجتمع كان، وهو علم اجتماعي إنساني عام وشامل ويمكن تطبيق نظرياته ومنهاهجه العامة على جميع المجتمعات البشرية، مع الأخذ بنظر الاعتبار خصوصية كل مجتمع من المجتمعات ودرجة تطوره الاجتماعي والاقتصادي والحضاري وتعقد مؤسساته ونظمه وقيمه الاجتماعية.

علي الوردي ومنطق ابن خلدون

نظرية ابن خلدون

كثرت الدراسات والبحوث حول العلامة ابن خلدون وأفكاره الاجتماعية، وقام عدد من المفكرين العرب والأجانب بعقد مقارنات بينه وبين روّاد علم الاجتماع الحديث لكونه مفكراً اجتماعياً أصيلاً قدَّم إضافات علمية متميّزة لعلم الاجتماع وسبق بذلك أوغست كونت وغيره من علماء الاجتماع في العصر الحديث.

وُلِد ابن خلدون في تونس عام ١٣٣٢م من أسرة أندلسية ذات أصل عربي في حضرموت. وفي تونس درس ابن خلدون العلوم العربية والشرعية على يد أبيه. وفي شبابه اشتغل في الوظائف العامة، ثم دخل المعترك السياسي فأصبح كاتباً في الدولة وأستاذاً ثم قاضياً، وقد تدرج بالمناصب الحكومية حتى أصبح حاجباً (وزيراً) لأمير الدولة. وقد أكسبته المناصب الإدارية والسياسية والعلمية خبراً وتجارب عديدة. وقد انتقل ابن خلدون من تونس إلى المغرب فالأندلس ومنها إلى مصر والشام. وفي الأخير تقلد منصب قاضي القضاة في مصر حتى وفاته في القاهرة عام ١٤٠٦.

ترك ابن خلدون وراءه عدّة كتب ورسائل في مقدمتها «المقدمة»

المشهورة التي عنونها «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من السلطان الأكبر». وتعتبر المقدمة من أهم المصادر الأساسية لفكر ابن خلدون الاجتماعي. كما اعتبر أول كتاب في علم الاجتماع، مثلما اعتبره البعض مؤسس علم الاجتماع الذي سبق أوغست كونت بقرون عديدة.

ويعتبر موضوع العمران البشري والاجتماع الإنساني محور المقدمة وهدفها، وأكد على ما يلحق هذا العمران والاجتماع الإنساني من أحوال اجتماعية واقتصادية وسياسية. كما اعتبر العمران البشري علماً مستقلاً بنفسه ويختلف عن العلوم الأخرى. وهو بذلك يشبه علم «السياسة المدنية» عند أرسطو. كما وضع لهذا العلم منهجاً يستخدم فيه قواعد منطقية يقيس بها ما حدث في الماضي بالحاضر، والحاضر بالماضي. ويقوم هذا المنهج على الطريقة الاستقرائية، التي تبدأ من الجزء إلى الكل وتعتمد على الملاحظة العينية المباشرة والخبرة والتجربة.

والحقيقة هي أن ابن خلدون كان من أوائل من استخدم طريقة الملاحظة المباشرة التي تستند على العقل وعلى التجربة الإنسانية وليس على العقيدة، لأن الدين هو شيء ما ورائي ولا يمكن ملاحظته امبيريقياً.

وبإيجاز شديد لموضوع العمران البشري والاجتماع الإنساني لابن خلدون نلاحظ أن هذا العلم الجديد إنما يبحث فيما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران لأن موضوع العمران هم البشر في وجودهم الذي يقوم على الاعتماد المتبادل، وهو التعاون الإنساني وتشكيل الجماعات وبناء المدن والثقافة والحضارة وما يتعلق بهذا الوجود الإنساني من شؤون الحكم والإدارة والإنتاج والتوزيع، وكذلك فيما يتعلق بشؤون العمل والأسرة والتربية وغيرها.

والعمران البشري نوعان، بدوي وحضري. فالعمران البدوي يمثل حياة البداوة في الصحراء ونمط العيش والإنتاج، الذي يتمثل بالبساطة والاعتماد على الاقتصاد الرعوي والاكتفاء الذاتي وما تسببه حياة الصحراء من خشونة العيش والتضامن بين إفراد القبيلة الواحدة وتجمعهم في عصبية واحدة. أما العمران الحضري فيتمثل في التحول من البداوة إلى الاستقرار والتحضر والاعتماد في المعيشة على الزراعة والتجارة والصناعة، والانتقال من سلطة القبيلة وعصبيتها إلى سلطة الدولة وحياة المدينة وترفها حيث تضعف العصبية القبلية بالتدريج لتحل محلها قوة الدولة وسيطرتها.

والاجتماع الإنساني ضروري للبشر، لأن الإنسان مدني بالطبع. وتقوم هذه الضرورة بسبب الاستئناس من الغير وتكوين الحياة الاجتماعية التي تقوم على التعاون بين الأفراد، لأن الفرد في حاجة ملزمة إلى التعاون والتضامن، لأن قوة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من القوت والغذاء ولا بدَّ من اجتماع أبناء الجنس الواحد لتوفير ذلك. ثم ضرورة الدفاع التي تقتضيها المصلحة العامة للدفاع عن المجتمع الإنساني من الحيوان والشرور والأعداء. ولذلك أصبح وجود السلطة ضرورياً لدرء العدوان والدفاع وتنظيم المجتمع وتوزيع الحقوق والواجبات، وهو معنى المُلك (الدولة). وأخيراً ضرورة التطور والتغيُّر من حال إلى حال آخر، لأن المجتمع الإنساني متغيّر ومتبدل من وقت لآخر مثلما تتغيّر النظم والدول والحضارات. ومن أهم أسباب التغيُّر هي العوامل الاقتصادية والجغرافية والدينية والسياسية[١].

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص ٤١ ـ ٤٤.

يعتمد ابن خلدون في دراسته للتاريخ على طريقة الملاحظة ويرى أن التاريخ يستند على العقل والتجربة الإنسانية. أما فلسفة التاريخ فتقوم على المماثلة العضوية بين الفرد والمجتمع، وهي مماثلة بايولوجية. فكما أن الفرد يمر بمراحل مختلفة في نموه البايولوجي ـ ولادة شباب كهولة فموت ـ كذلك المجتمع. و«الدولة لها أعمار طبيعية مثلها في ذلك مثل الأفراد». وعمر الدولة لا يزيد على ثلاثة أجيال. وهذه المراحل هي مراحل طبيعية محكومة بقانون اجتماعي لأنها تتفق مع طبيعة الأشياء.

تبدأ ولادة الدولة في البادية، لأن البداوة هي الأصل. والبداوة تقوم على العصبية القبلية والعصبية تدعو إلى التغلب والتغلب يدعو إلى التملك والمُلك. والمُلك هو التغلب بالحكم والقهر.

والعصبية تعني الشّعور بالولاء والانتماء للقبيلة والتعصب والتحزب لها، وكذلك التضامن والتعاون بين أفرادها. وتقوم العصبية على صلة القُربى والدم. وتأخذ عند ابن خلدون معنى أوسع وأعمق في معناها اللفظي، حيث تعني القوة الحيّوية التي تقود القبيلة إلى التوسع والتغلب وتشكيل الدولة، وفي الوقت ذاته، يقود ضعف العصبية إلى أفولها وانهيارها. وللعصبية وجهان واحد سلبي يعني التعصب والشوفينية، وآخر إيجابي يعني التعاون والتضامن والمروءة والشجاعة. وكلاهما له هدف واحد هو التغلب والوصول إلى السلطة، التي يطلق عليها ابن خلدون «المُلك». وتكون العصبية في أقوى أشكالها عند القبائل البدوية، لأن وحدة القبيلة لا تستقيم وتستمر إلاّ بها. وبالعكس نجد أن سكان المدن لا توحدهم عصبية لأنهم يعيشون أفراداً مفصولين بعضهم عن البعض الآخر، ولا ترتبط بينهم صلة القربىٰ والدم. وتقوم

الحكومة أو الدولة بدور العصبية عند الحضر. وبذلك تصبح العصبية عند ابن خلدون مبدأً عالمياً تقوم عليها مسيرة التاريخ وحركته[١].

يسير التاريخ والمجتمع الإنساني على شكل حلزوني، في حركة صاعدة نازلة. ويتطور ويتكامل ولكن ليس نحو الأعلى والأفضل دوماً، ولا في خط مستقيم أو عامودي، وإنما يتحول من شكل إلى آخر، فهو جديد وقديم في الوقت ذاته. هذه العملية الجدلية تنظر إلى العالم في حركة تطور، غير أن هذا التطور ليس تطوراً هادفاً. وبالمقارنة مع الديالكتيك الماركسي، فإن جدلية التاريخ عند ماركس هي في حركة لولبية لامتناهية ومتناقضة في آن. وأن حصيلة هذا التناقض هو تشكيل أعلى وأفضل. أما جدلية ابن خلدون فهي في تجدد أبدي مستمر[٢]. وتظهر في تحليله لخصائص كل من البداوة والحضارة.

كما يعتبر ابن خلدون بأن كل أشكال الحياة الإنسانية ضرورية. فحياة المدن ضرورية مثلما هي حياة البداوة، لأن كليهما ضروريان ومفيدان للبشر، وهما نتيجة قانون اجتماعي طبيعي وضروري، غير أن البداوة أسبق من الحضارة، وهي أصلها. فالبداوة هي التي تقدم المساعدة لسكان المدن والحضر. وحياة المدن هي في الوقت ذاته هدف البداوة. والمدنية هي قوة الحضارة، وهي في الوقت ذاته بداية سقوطها وانهيارها[٣].

والدولة (المُلك) تقوم على حركة دائرية أيضاً. وهذه «الدورة الاجتماعية الدائرية» تستغرق ثلاثة أجيال حتى تستكمل الدولة عمرها.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢) Simon, Ibn Khldun, Berlin 1956, S. 126.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٧٠.

وتمر الدولة في أغلب الأحيان في مراحل مختلفة ولكنها لا تتعدى خمسة مراحل وهي:

١ ـ مرحلة نشوء وتكوين الدولة، التي تنشأ أولاً في القبيلة ذات العصبية القبلية، حيث يكون الرجال محاربون أشداء وذوي مروءة ويتميّزون بقِيم وعادات اجتماعية ذات أصالة. وتمثل هذه المرحلة أولى مراحل تأسيس الحضارة مثلما تمثل ولادة الإنسان ونشوء المجتمع.

٢ ـ تبدأ المرحلة الثانية بقيام القبيلة ذات العصبية القبلية القوية بغزو المناطق المجاورة لها واحتلال أراضي زراعية غنية، وحيث يتحول البدو الرحل إلى حياة الاستقرار والتحضر والتنعم بمستوى اقتصادي أعلى. غير أن العصبية تبدأ بالضعف، لأن «المشيخة» تصبح معزولة تقريباً. وهمها الأساسي هو جمع أكبر عدد من الأفراد المؤيدين الذين يلتفون حولها. وشيئاً فشيئاً يثبت الشيوخ السلطة بيد أفراد العائلة بحيث تتحول سلطة القبيلة إلى سلطة الفرد الواحد. وهذه المرحلة تتماثل مع مرحلة النضج والشباب عند الإنسان.

٣ ـ إن ارتفاع مستوى المعيشة في المدن يقود الأفراد إلى حياة رغيدة. حيث تتوسع المدن وتنمو التجارة والصناعة ويتقدم العمران ويزدهر. وترتفع الأسعار والضرائب ويتم الإثراء على حساب الآخرين. وغالباً ما يؤدي الغنى والثراء إلى التطلع إلى الجاه والسلطة ويصبح هم السلطة الأول هم جمع الضرائب وتراكم الثروة وتشييد القصور والعمارات. ويبدأ الملوك بالبذخ والإسراف للدفاع عن أنفسهم وليس للدفاع عن الوطن. وفي هذه المرحلة لم يعد للعصبية من وجود. وبدل اعتماد السلطة على عصبية

القبيلة تعتمد الآن على الجيش والشرطة لاستتباب الأمن والنظام. هذه المرحلة تمثل مرحلة الرجولة عند الإنسان.

٤ ـ المرحلة الرابعة هي مرحلة الكفاية والدعة. فالحكام يقلدون فيها من سبقهم فلا يبدعون. وبالتدريج تتحول الدولة إلى مرحلة الهرم والشيخوخة، لأن سكان الحضر يعيشون حياة الترف والملذات الحسية فينسون عصبيتهم ومروءتهم وتبدأ مرحلة الارتخاء والتفكك وضعف الجيش. والأمراء والحكام. وبذلك تصبح الدولة مريضة وليس هناك إمكانية لإنقاذها.

٥ ـ بعد أن تتفكك الدولة وتنهار تأتي قبيلة بدوية جديدة ذات عصبية قبلية قوية فتهجم عليها وتستلم السلطة بقوة عصبيتها. وهكذا تبدأ من جديد دورة اجتماعية جديدة لحركة حلزونية أبدية. حسب القانون الاجتماعي لمسيرة التاريخ الخلدونية. غير أن الموت عند ابن خلدون لا يعني الفناء، وإنما ولادة حياة جديدة. وهكذا دواليك.

ولا يمكننا فهم طبيعة الدولة ودورها إلاّ من خلال نظرية ابن خلدون في مسيرة التاريخ وفلسفته وكذلك مفهوم الدورة الاجتماعية والمفهوم المركزي للعصبية فيها. فبالعكس من مفهوم الدولة في الفكر الفلسفي الكلاسيكي، الذي يعتبر الدولة مثالية وطوباوية، اعتبر ابن خلدون الدولة ليس موضوعاً تأملياً ومجرداً أو موضوعاً لطوباوية مثالية، وإنما كحقيقة اجتماعية أمبيريقية لها مراحل مختلفة، وقدَّم لنا لمحات عن جوانبها الإيجابية والسلبية. وقد اعتبر ابن خلدون أن «الخلافة» هي أفضل شكل ممكن من أشكال الدولة. ويقصد بالخلافة العقود الأولى من حكم الخلفاء الراشدين الأربعة التي مثلت الدولة الإسلامية في صورتها المثلى، التي لم تستمر سوى ثلاثين سنة بعد

وفاة الرسول (ص) وبعدها تحولت الخلافة إلى دولة ملكية وراثية[1].

أما علي الوردي فقد درس ابن خلدون دراسة معمقة وكانت أطروحته للدكتوراه حول نظرية ابن خلدون. وقد استعان بمنهجه في أغلب كتبه وبصورة خاصة في كتابه «منطق ابن خلدون». كما قام الوردي بجهود كبيرة بالتعريف بابن خلدون وشرح نظريته وآراءه الاجتماعية في وقت لم يكن هناك اهتمام بأفكاره الاجتماعية الهامة. والحقيقة فابن خلدون مفكر اجتماعي أصيل قدَّم إضافات علمية متميّزة لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ قبل أكثر من ستة قرون، ولذلك يعتبر مؤسس علم الاجتماع.

وبحسب علي الوردي، فإن ابن خلدون هو أول من درس المجتمعات العربية على أساس منهج بحث اجتماعي رصين ووضع نظرية للتطور الاجتماعي ما زالت تحضى بأهمية كبيرة بالنسبة للصراع بين البداوة والحضارة، والتي انبثقت من طبيعة المجتمع العربي وخصوصياته، مثلما انبثقت النظريات الاجتماعية الحديثة في علم الاجتماع المعاصر من طبيعة المجتمعات الصناعية في أوروبا.

ينظر ابن خلدون إلى الدولة باعتبارها محور القِيم الحضرية أما العصبية القبلية فهي محور البداوة. وبمعنى آخر يرى ابن خلدون بأن هناك نمطان من الإنتاج: واحد رعوي (بدوي) وآخر حضري (مديني)، ولكل منهما منظومة من القِيَم والأعراف. فالنظام البدوي يقوم على التنقل والترحال من مكان إلى آخر وله قيادة (مشيخة) وتنظيم عسكري وعصبية تتكوّن من إلتحام أواصر القرابة والدم ولا تخضع لحاكم. وهي لهذا أكثر شجاعة ومروءة. والعصبية في البادية هي أساس التفوق

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

بجيوشها وقوتها وشجاعة أفرادها. وبهذه القوة والشجاعة استطاعت بناء الدولة.

أما نمط الإنتاج الحضري فيقوم على الإنتاج الزراعي والصناعي والتجاري بصورة عامة ووجود سلطة مركزية وجيش منظم يحمي البلاد من الهجمات البدوية. ويميّز ابن خلدون تمييزاً واضحاً بين الرئيس المتبوع (الشيخ) وبين الملك المسيطر. فالرئيس المتبوع إنما يمثل طاعة القبيلة، في حين يمثل المَلك التسلط بالقهر، الذي يظهر في الدولة التي يكون فيها الإنسان طبقات ومراتب، ويكون الظلم والقهر نتاج عرضي للإكراه على التعاون والتضامن في سبيل العمل من أجل الاجتماع الإنساني والعمران الحضري. ولهذا يكون الإكراه والقهر سمة من سمات الدولة التي تبدأ بالتعاون وتنتهي في أغلب الأحيان بالظلم والنزاع.

أما في البداوة فتشكل العصبية القبلية، التي هي محورها، قوة حربية متفوقة على قوة الدولة (الحضر) وتستغل تفوقها فتغزو المدينة بقوتها الحربية، التي لا يستطيع الحضر فيها تشكيل قوة عسكرية قوية، لأن الأغلبية في المدن غير مسلحين، بسبب نمط الحياة المدينية الذي يجعل الناس أقل شجاعة وتحدياً فلا تستطيع الوقوف أمام غزوات البدو.

ابن خلدون والعرب

تعرض ابن خلدون لذكر العرب في فصول متعددة من مقدمته المعروفة وقد وصفهم بشيء من الانتقاص واعتبرهم «أمة وحشية» وأنهم «إذا تغلبوا على أوطان أسرع الخراب إليها» وأن «المباني التي يختطها العرب يسرع إليها الخراب» كما أنهم «أبعد الناس عن الصنائع» ويستنكفون عن طلب العلم وانتحاله». وهو ما جعل بعض الكُتّاب

يتهمون ابن خلدون بالشعوبية وأنه أراد الانتقاص من شأن العرب وذمهم ذماً مقذعاً، حتى إن ساطع الحصري دعا إلى «وجوب حرق كتبه ونبش قبره»، ولكنه تراجع عن رأيه في كتابه نفسه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، وقال بأن ابن خلدون لم يكن يقصد بأقواله المذكورة العرب وإنما البدو[1].

ويعتقد الوردي بأن ابن خلدون عند ذكره لمساوئ العرب إنما قصد بها مساوئ البداوة، فحين يذكر ابن خلدون صفات البداوة في محاسنها ومساوئها يأتي بها تحت اسم «البدو»، ولكنه حين يذكر صفاة البداوة في مساوئها فقط فإنه يأتي تحت اسم العرب. كما لاحظ الوردي بأن ابن خلدون ذكر جميع الأمم البدوية من فرس وتركمان وعرب وبربر، ولكنه أشار في الوقت ذاته، إلى أن العرب هم أكثر من غيرهم توغلاً في حياة الصحراء واختصاصاً بالإبل، وأنهم «أمة وحشية» ويعني بذلك سكان الصحراء، والبعد عن الحضارة، كما يقصد بهم هنا بدو الصحراء الأشد من غيرهم بعداً عن خصائص الحضارة كالعلم والصناعة والعمران لعيشهم في الصحراء. وهو بهذا لم يذمهم وإنما وصف واقعهم ووصف صفاتهم الإيجابية والسلبية، كالشجاعة والمروءة إلى جانب العصبية القبلية والغزو وخشونة الحياة، وهي صفات استمدوها من حياة الصحارى والوهاد وقسوتها وخشونتها.

ويرى ابن خلدون، بأن العرب ما زالوا أبعد الأمم عن سياسة المُلك، أي بناء الدولة الحديثة وتنظيمها ككيان سياسي ـ اجتماعي متجانس، لأن من عوائدهم الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة والمنافسة في الرئاسة، وقَلَّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلاّ في الأقل وعلى كره من أجل

(١) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة ١٩٥٣، ص ١٥١.

الحياة، فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد العمران وينتقص وتبقى الرعايا في مملكتهم كأنها فوضى من دون حكم.

وحين يقول ابن خلدون «إن العرب أبعد الأمم عن سياسة المُلك»، يعني أن القبائل البدوية في الصحراء هم بعيدون عن بناء وتنظيم الدولة، الذي يعلو على القبائل والأفراد والصراعات والعصبيات التي لا مفر منها على السلطة، ولكن في إطار الدولة الحديثة، ويرجع ذلك إلى أنهم (أي القبائل البدوية) أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر.. فأستغنوا عن غيرهم فصعب انقيادهم بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك التوحش والغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرئاسة[١].

ويرى عدد من المفكرين الاجتماعيين ومنهم علي الوردي، أنه وبعد أكثر من ستة قرون ما زالت ظاهرة الانفصام بين البداوة والحضارة قائمة حتى اليوم والتي تسيطر على حاضر العرب بصورة عامة والعراقيين بصورة خاصة، وذلك لقرب المنطقة العربية من حافات البادية، وأن موقع أي مدينة منها لا يبعد سوى عشرات الكيلومترات ومن كل الاتجاهات. إن البيئة الصحراوية بمناخها وقيمها وعصبياتها تحاصر المدن والدول والسلطات من كل جهة وتضغط عليها من كل اتجاه مادياً ومعنوياً، بشرياً وثقافياً وتتداخل معها وتترك بصماتها الثقافية على حياة وسلوك الأفراد وتفكيرهم وأساليب عملهم. فمن الملاحظ أن أغلب الحركات السياسية والتنظيمات العشائرية التقليدية التي تتخذ اليوم شكل أحزاب قومية وإسلامية وثورية، هي في الغالب ذات أصول ريفية ـ عشائرية أو عائلية محلية، زحفت بفكرها البدوي ـ الريفي على

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٨٤.

المجتمع والدولة ومؤسساتهما وتحولت إلى مشروع سياسي ذو نهج قبلي لا يقبل التعدد الفكري والسياسي والاعتراف بالآخر المختلف، ولا بالتغير الاجتماعي والتحديث ولا بالوحدة القومية. وقد انعكس هذا المشروع السياسي على الحكومات القومية العربية الحديثة ذات الأصول القبلية في أيديولوجياتها وقِيمها وعصبياتها التي تقوم غالباً على قرابة الدم والمكان والتكتلات العشائرية التي اتخذت شكل الأحزاب القومية أو الثورية التي نبعت في الغالب من الأرياف المتاخمة للبادية وتحولت إلى قوة استبدادية قمعية ضاربة لا تقبل التعددية الفكرية والسياسية ولا تعترف بالديمقراطية وحقوق الإنسان[١].

علي الوردي يعيد إنتاج نظرية ابن خلدون

أما علي الوردي فقد قام بإعادة إنتاج نظرية ابن خلدون وأخذها كنموذج لتطبيق نظريته على المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي وازدواجيتها بعد أن استعان بمنهج ابن خلدون ومنطقه الاستقرائي، وأدخل عليه بعض التعديلات والإضافات حتى تتلائم مع ما يستجد فيها من تغيّرات في العصر الحديث، مستنيراً بنظريات علم الاجتماع المعاصر وبخاصة مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع.

ومن جهة أخرى يرى الوردي بأن نظريات العقد الاجتماعي التي جاء بها هوبز ولوك وروسو هي نظريات لا تنطبق على واقع مجتمعاتنا العربية، ولذلك يؤكد على أهمية نظرية ابن خلدون لأنه يجدها أكثر واقعية وانسجاماً مع خصائص المجتمع العربي بصورة عامة والمجتمع العراقي بصورة خاصة، لأن لكل مجتمع قوانينه الخاصة به، وأن الدولة لا تنشأ عن طريق العقد الاجتماعي كما يرى أصحاب نظريات العقد

---

(١) لطفي الخولي، قومية البداوة العربية، الحياة ١/٦/١٩٩٦.

الاجتماعي، وإنما عن طريق «التغالب» المدفوع بالعصبية القبلية.

ويعتقد الوردي، بأنه مهما تطورت المجتمعات العربية خلال القرن العشرين، فإن البداوة تبقى موجودة فيها، بشكل أو أخر، وإذا تطورت الدولة، فإن نزعة الاستيلاء على السلطة والتغالب موجودة. ومع إن العصبية القبلية قد خفت، ولكنها انتقلت من دائرة العشيرة إلى دائرة المدينة والمحلة. كما أنه يشير، إلاّ إنه مهما تغيرت معايير القوة والشجاعة، فإن مفاهيم المرجلة والشطارة والشقاوة وغيرها ما زالت مستمرة حتى الآن.

كما يشير الوردي، بأن ابن خلدون كان قد أحدث طفرة فكرية في الفكر الاجتماعي العربي ـ الإسلامي من خلال ثورته على المنطق القديم المعروف بالمنطق الأرسطي، الذي تكلمنا عنه في إشكالية المنهج عند ابن خلدون، الذي يؤمن بالحقيقة المتغيرة حسب الدورة الاجتماعية لمنطق التاريخ الاجتماعي. وهو بهذا وضع أسس نظرية «التغيّر الاجتماعي»، التي تقول بأنه لا وجود لحقيقة معطاة بصورة نهائية، وأن كل شيء في حالة تغيُّر وتبدل وتحول.

كما يرى الوردي، مثل ابن خلدون، بأن الطبيعة البشرية ليست ثابتة وإنما هي متغيّرة بتغيُّر الأحوال الاجتماعية التي يعيشها الناس. ومن هنا فأن مقولة ابن خلدون تنطبق على المجتمع الإنساني، حيث يقول بأن الإنسان يستمد أخلاقه من مجتمعه، والمجتمع بدوره خاضع لظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبمعنى آخر، أن طبيعة الإنسان السلوكية تخضع للأوضاع الاجتماعية. وبهذا حاول الوردي تغيير كثير مما كان الناس يعتقدون به من البديهيات الثابتة(١).

إن المعرفة الاجتماعية التي حصل عليها الوردي من قراءته

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص ١٦ ـ ١٨.

المعمقة لمقدمة ابن خلدون وتطبيقها على الجماعة والقبيلة والطائفة والمحلة ودراسته للجماعات الدينية والقومية والأقليات الأخرى، وكذلك بسبب الضغوطات العديدة التي واجهها من الحكومات من جهة، ومن الأفراد والفئات الاجتماعية المختلفة، وبخاصة من التقليديين ووعاظ السلاطين والمتزلفين من جهة أخرى، جعلته يعيد إنتاج نظرية ابن خلدون ويطورها، في محاولة لتأسيس نظرية في «اجتماعية المعرفة» تقول بوجود «نسبية ذاتية للمعرفة» حيث إن كل جماعة أو طائفة لا ترى من الحقيقة سوى وجهاً واحداً من الوجوه المتعددة والمختلفة[1].

ويتطرق الوردي إلى ناحيتين هامتين من نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع خلافاً للعديد من الباحثين العرب والأجانب الذين درسوا ابن خلدون وأقاموا مقارنات بيّنه وبين روّاد علم الاجتماع من أمثال أوغست كونت وفيكو وميكافيلي وهيغل وماركس وغيرهم، الأولى أنه أظهر أهمية ابن خلدون وفضله وأسبقيته في تأسس علم الاجتماع.

أما الناحية الثانية التي تطرق إليها الوردي فهي المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون وتأثيره على نظريته وكذلك العوامل الفكرية واللافكرية التي ساعدته على صياغتها. وتظهر أهمية ابن خلدون في كونه أول من صاغ نظرية في العمران البشري والاجتماع الإنساني بطريقة واقعية خرج فيها عن الطريقة الوعظية التي سيطرت على الفكر لقرون عديدة، منطلقاً من أن المنطق الأرسطي الصوري لا يتطابق مع الحياة الواقعية. كما أن من إبداع ابن خلدون أنه أستطاع التحرر من قيوده واتخاذه منطقاً جديداً ساعده على فهم الحياة الاجتماعية الواقعية فهماً أفضل، وصارت نظريته «طفرة فكرية كبرى» في الدراسات

---

(١) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ص ٤٨.

الاجتماعية ومفخرة في تاريخ الفكر الاجتماعي. كما استطاع ابن خلدون في محاولته الجادة هذه النزول بالفلسفة العربية ـ الإسلامية من عليائها والدخول بها في معترك الحياة الاجتماعية، مثلما كان له الفضل في تأسس علم الاجتماع وسبقه الروّاد الأوائل فيه.

في بحثه للنواحي الفلسفية والمنطقية في نظرية ابن خلدون خالف الوردي الآراء التي جاء بها الدكتور محسن مهدي في كتابه «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون» الذي صدر في لندن عام ١٩٥٧. وقد اعتبر مهدي أن ابن خلدون كان تلميذاً مخلصاً للفلاسفة القدامى ولا سيَّما ابن رشد وأنه بنى علمه الجديد على الأسس التي بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفي. وقد اعتمد ابن خلدون على المبادئ المنطقية نفسها التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو، ولم يحاول تغيير تلك الأسس أو التشكيك في صحتها.

كما خالف الوردي رأي محسن مهدي لأنه اعتبر ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة عموماً وعلى المنطق الأرسطي خصوصاً. وبالرغم من أن ابن خلدون كان قد استمد كثيراً من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية والأقيسة المنطقية التي كان الفلاسفة القدماء يستعملونها، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه كان يتبع المبادئ الفلسفية القديمة في دراسته الاجتماعية. كما يذهب ابن خلدون إلى أن المنطق القديم لا يطابق الحياة الواقعية وأن الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية أن ينظر إليها حسب منطق آخر[1].

ويبرّر الوردي موقف ابن خلدون في المنطق القديم بضرورة معرفة طبيعة هذا المنطق وخصائصه. وأن هذا المنطق كان في بداية أمره خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان أول محاولة لتنظيم

---

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص ١٢ ـ ١٣.

الفكر ووضع القواعد الأساسية له. ولكن المشكلة في الأمر هي أن المنطق الأرسطي هذا، هو مثل «أي نظام فكري أو اجتماعي عظيم يبدأ نشيطاً وصالحاً ثم ينحدر نحو الجمود والفساد. وبعبارة أخرى تحول إلى مجموعة من القيود التي أخذت تقيِّد التفكير بعد أن كان ثورة وانطلاقاً»، كما أنه أصبح مطيّة للأهواء والعقائد المذهبية، وكل واحد كان يريد أن يبرهن على صحة مذهب أو رأي من الآراء، كان يستخدم طريقة الاستنباط المنطقية لتأييد رأيه ودحض الرأي الآخر، لأنه يجد فيها سلاحاً فكرياً قاطعاً. ولهذا وجدنا أن أصحاب المذاهب المتنازعة يتحاربون بسلاح القياس المنطقي. ويؤكد الوردي، بأن القياس المنطقي كان سبباً مهماً من أسباب تأخر العلوم في القرون الوسطى، بل ومن أهم الأسباب المعرقلة لقيام علم الاجتماع[١].

كما تطرق الوردي إلى خصائص المنطق القديم من حيث إنه صوري واستنباطي مبيناً تأثيره على الفكر الإسلامي ويأتي بأمثلة مفصلة من آراء المعتزلة والشكاك والجدل الذي نشب في الإسلام بين مؤيدي المنطق ومعارضيه وبين من انتقده وحاربه وجعله مرادفاً للزندقة حيث قالوا: «من تمنطق فقد تزندق».

ومن الجدير بالذكر، إن ابن خلدون كان أول من نقد المنطق الأرسطي لكي يبيّن قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية وهو بهذا يشبه فلاسفة العصر الحديث. وقد تعرَّض الوردي إلى آراء الغزالي وابن تيمية اللذين كان لهما تأثير كبير في فكر ابن خلدون باعتبارهما أول من خالف الفلسفة والمنطق الأرسطي. ويستند الوردي على ما جاء في مقدمة ابن خلدون من «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»، لأن المنطق الذي يتبعه الفلاسفة قاصر من ناحيتين: الأولى من ناحية النظر في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧، ٣٥.

الإلهيات والثانية من ناحية النظر في الموجودات الجسمانية، التي يسميها الفلاسفة بالعلم الطبيعي. أما وجه القصور في هذا المنطق فهو أن النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة المنطقية فيه «غير يقينية ولا تطابق ما هو موجود في الخارج». وهو بهذا يميّز بوضوح بين الصور الذهنية المجردة وبين الوقائع المادية الخارجية[١].

وفي فصل ابن خلدون وقوانين الفكر يحاول ابن خلدون، كما يرى الوردي، تفنيد المنطق الأرسطي من خلال نقض قوانينه لا سيَّما قانون الذاتية (الهوية) وقانون عدم التناقض بواسطة الجانب السكوني في نظريته. أما الجانب الحركي منها فيقوم على نقض قانون الذاتية. كما شرحنا ذلك في فصل إشكالية المنهج عند علي الوردي.

محور النظرية الخلدونية

ومن أجل معرفة هل كانت نظرية ابن خلدون مخالفة لمبادئ المنطق الأرسطي أو متطابقة معها، كان على علي الوردي التحري عن «محور النظرية الخلدونية» أو «لغز النظرية الخلدونية». وقد اعتمد في تحليله وتعليله على كثير من المفكرين الكبار في تفسير «الطفرة الخلدونية» التي خرج بها ابن خلدون عن نطاق المنطق الصوري، من أمثال طه حسين وغوته وشمدت، ومحاولات ابن خلدون دراسة المجتمع العربي ـ الإسلامي حسب منطق مادي جديد، وكذلك العوامل الفكرية واللافكرية التي ساهمت في تكوين نظريته[٢].

يرى الوردي، بأن المفكرين اختلفوا في تحديد محور النظرية الخلدونية. ففي الوقت الذي يرى فيه ساطع الحصري أن مفهوم

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

«العصبية» هي محور النظرية الخلدونية يرى طه حسين أن «الدولة» هي محور النظرية الخلدونية. ولكن الوردي يخالف رأيهما ويرى بأن نظرية ابن خلدون لا تدور حول موضوع العصبية أو الدولة، وإنما تدور حول موضوع أوسع وأشمل هو موضوع الصراع بين البداوة والحضارة، وأن نظرية ابن خلدون لها جانبان واحد سكوني وآخر حركي. الأول يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، والثاني يتمثل بدراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة وما ينتج عنهما من ظواهر اجتماعية مختلفة[1].

كما يتناول الوردي العوامل الاجتماعية في شمال أفريقيا التي أثرت في تفكيره وبصورة خاصة هجرة القبائل العربية من بني هلال وبني سليم وما أحدثته من تغيُّرات عميقة الأثر في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحضارية حيث كانت بلاد المغرب عامرة بالخيرات ثم انقلبت بعد هجوم القبائل إلى أراضٍ يشيع فيها الخراب والكساد. ومن الطبيعي أن يؤثر هذا الاجتياح البدويُ على ابن خلدون، الذي دفعه إلى ذم العرب في مقدمته، ويقصد بهم القبائل البدوية الغازية. ومن العوامل الأخرى التي ساهمت في التأثير في فكر ابن خلدون الاجتماعي هو العامل الحضاري العام، حيث كان القرن الثامن الذي عاش فيه ابن خلدون من أسوء القرون التي مرَّ بها العالم الإسلامي ومن جميع النواحي، وخاصة بعد سقوط الدولة العباسية في بغداد على أيدي المغول ثم هجوم التتر على باقي دول المشرق الإسلامي، وهو ما سبَّب خيبة أمل المسلمين وغربتهم التي أدَّت في الأخير إلى شيوع البدع والضلالات وانحراف المسلمين عن السنة النبوية[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

يقول علي الوردي. ومع غزارة علم ابن خلدون وسعة معرفته وعمق تجربته فقد اعترف بأن كثيراً من القضايا التي بحثها في مقدمته كانت قد وردت عرضاً في كتب العلماء والفلاسفة والفقهاء الذين سبقوه في العلم، غير أنها جاءت عندهم متفرقة ومختلطة بغيرها وغير مقصودة لذاتها. وأنه جمعها وجعلها أصلاً لعلمه الاجتماعي الجديد الذي استوفى بيانه وميّزه عن غيره في العلوم، وهو ما ساعده على صياغة مفاهيم جديدة وإجراء تغيُّرات وتحويرات عليها وإخضاعها في الأخير لمنطقه الاجتماعي الجديد حتى تتلائم مع رؤيته الجديدة لطبيعة الأشياء. وإذا كان هناك بعض التشابه الشكلي بين أفكاره وأفكار من سبقوه، فهو تشابه ظاهري سرعان ما يتضاءل أمام المقارنة العلمية الدقيقة، لأن ابن خلدون استند على منطق اجتماعي خاص لا يسمح بمرور الأفكار القديمة دون أن يطبعها بطابعه، وهو ما يميّزه عمن سبقوه.

تقييم ونقد

يقول الوردي: «يحاول بعض النُقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية ابن خلدون بحجة أنه جمع نظريته من أفكار سابقة. والظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون من المفكر المبدع أن يخلق نظريته الجديدة من عدم، فإذا وُجدوا شيئاً من الشبه بين أفكاره وأفكار بعض السابقين له قالوا لم يأتِ بشيء جديد». ويؤكد الوردي على سذاجة هذا الرأي، فليس هناك مفكر ابتدع نظرية جديدة من دون الاستناد على أفكار من سبقوه فهو يستمد عناصر نظريته من غيره ولكنه يربط بينها أو يركِّبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل[1].

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

ومع ذلك فإن الوردي ينقد نظرية ابن خلدون ولا ينكر أن فيها شيئاً من ضيق الأفق. فابن خلدون درس المجتمع الذي عاش فيه وظن أن المجتمعات البشرية كلها تقع تحت هذا النوع من الصراع بين البداوة والحضارة بشكل من الأشكال. كما يرى بأن سلوك ابن خلدون لم يكن متوافقاً مع نظريته الاجتماعية. فقد كان يحب الجاه والمنصب حباً جماً ولا يبالي في أن يدوس على جميع المبادئ الخلقية في سبيلها. ويغلب على ظن الوردي أن ابن خلدون كان من هذه الناحية مصاباً بعقدة نفسية طاحنة شغلت باله واجهدته زمناً طويلاً وبقي يُعاني منها حتى آخر يوم من حياته. وفي مكان آخر يقول الوردي، بأن المنهج الذي اتبعه في دراسة المجتمع من الممكن أن نتبعه نحن في دراسة ابن خلدون نفسه وفي دراسة نظريته. فالرجل كان ذا تفكير عظيم بمقدار ما كان ذا سلوك منحط.. وربما كانت انتهازيته المفرطة التي شذ بها عن مفكري زمانه هي التي جعلته يشذ عنهم في التفكير.. وفي الأخير يقول الوردي بأن ابن خلدون تأثر بأفكار الفلاسفة الذي سبقوه فأضاف إليها وألف بينها حسب منطقه الاجتماعي الجديد، مثل أي مخترع يركّب جهازه الجديد من أفكار سابقة. فالمعرفة تراث إنساني تراكمي ينتقل من جيل إلى جيل. كما يضيف، بأنه حدثت في تاريخ الفكر البشري طفرتان، الأولى كانت الطفرة الفلسفية التي جاء بها الإغريق القدماء ضد التفكير الخرافي، والثانية هي الطفرة العلمية الحديثة التي قامت على أيدي غاليلو وروجر بيكون، التي وجهت الأنظار نحو الواقع والاهتمام بالمجتمع البشري بدلاً من المجتمع المثالي، وجاءت بوادرها في الفكر العربي ـ الإسلامي على يد الجاحظ وابن الهيثم وغيرهم. وقد تجمعت تلك البوادر عند ابن خلدون لتظهر في نظريته الاجتماعية. وليس غريباً أن يظهر ابن خلدون في نهاية مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فقد تراكمت الأفكار ونمت وانتقلت من

جيل إلى جيل، مما أتاح لابن خلدون أن يلقح ذهنه بجميع تلك الأفكار والمفاهيم وأن ينتج علماً اجتماعياً جديداً أطلق عليه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني[1].

دعوة الوردي إلى قيام «علم اجتماع عربي»

يعتقد علي الوردي بأن علم الاجتماع الحديث الذي وضع أسسه أوغست كونت في منتصف القرن التاسع عشر يختلف عن علم الاجتماع الخلدوني (علم العمران)، الذي وضع أسسه ابن خلدون في بداية القرن الرابع عشر. ولم يقصد الوردي بذلك أن العلمين مختلفين من حيث المنطق أو منهج البحث، وإنما قصد أنهما استمدا مفاهيمها من تراثين اجتماعيين مختلفين، ولهذا جاءت النتائج متباينة، على الرغم من خضوعهما معاً للمنطق الوضعي الاستقرائي.

وإذا كان علم الاجتماع الخلدوني ظهر في نهاية فترة ازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية، وبعد أن تراكمت المعارف والخبر العلمية والثقافية جيلاً بعد جيل، فقد أتيحت الفرصة لابن خلدون لأن يلقح تلك المعارف والأفكار، وأن ينتج علماً اجتماعياً جديداً أطلق عليه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولذلك يعتبر المؤسس الأول لعلم الاجتماع الذي انبثق من الظروف والشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي مرّ بها العالم الإسلامي في العصر الوسيط. ولكن المشكلة، كما يقول الوردي، في علم الاجتماع الخلدوني، هي أن هذا العلم الجديد لم يجد من يعرف قيمته ويقدر أهميته، بالرغم من أن ابن خلدون نفسه كان يأمل أن يجد من يهتم بعلمه ويوسعه ويصلح أخطاؤه على يد العلماء من بعده، غير أن أمنيته لم تتحقق، وبقيت

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥، ١٦٢، ٢٠١، ٢٢١.

المقدمة دون شرح وتفسير وتعليق طيلة قرون عديدة، ودخلت عالم النسيان، لأن الحضارة العربية ـ الإسلامية، كما سبق وأن ذكرنا، كانت قد دخلت عصر الظلام الدامس، ولم يعد هناك من يهتم بدراسة الواقع الاجتماعي.

اكتشاف المقدمة

كان أول من اهتم بمقدمة ابن خلدون هم الأتراك. ففي القرن السابع عشر ظهرت أول ترجمة لها باللغة التركية. وكان سبب الاهتمام بها هي الأحداث الاجتماعية والسياسية الهامة التي أنتجتها الضغوطات على الدولة العثمانية، التي أثارت الانتباه حول المقدمة ونبهت أذهان المؤرخين الأتراك إلى ما فيها من تحليل وتعليل هام للأحداث التاريخية التي مرّت بها الدولة الإسلامية وكذلك رأي ابن خلدون في الخلافة. فمن المعروف أن ابن خلدون خالف الفقهاء المسلمين في موضوع الخلافة ورأى بأن النسب إلى قريش ليس ضرورياً للخليفة وعلله تعليلاً اجتماعياً قوياً. وقد وجد الأتراك في ذلك ضالتهم التي كانوا ينشدونها، وهي أن السلاطين العثمانيين ادعوا الخلافة لأنفسهم على الرغم من أنهم ليسوا من قريش. إضافة إلى ما في نظرية ابن خلدون من مواضيع هامة كالعصبية التي لها أهمية في تأسيس الدولة. ولما كانت الدولة العثمانية قد سيطرت على العالم الإسلامي بقوة السيف والعصبية، فهي تستحق إذن الخلافة حسب نظرية ابن خلدون[١].

أما في أوروبا فقد بدأ الاهتمام بمقدمة ابن خلدون في نهاية القرن السابع عشر بعد أن كتب المستشرق الفرنسي دربلو عام ١٦٩٧ مقالاً نشره في كتابه الموسوم «المكتبة الشرقية»، يتضمن معلومات موجزة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

عن آراء ابن خلدون مع مقتطفات من المقدمة مترجمة إلى اللغة الفرنسية. ولم يكشف مقاله عن أهميته العلمية ولا عن أفكاره الاجتماعية.

أما أهم من أشار إلى أهمية ابن خلدون ونظريته فهو المستشرق الألماني شولتز الذي نشر عام ١٨١٢ رسالة باللغة الألمانية أطلق عليه «مونتسكيو العرب». ثم نشر مقالاً آخر باللغة الفرنسية ونشره عام ١٨٢٢ في المجلة الآسيوية كشف فيها عن أصالة ابن خلدون وأهمية نظريته الاجتماعية وقال بأنها تستحق أن تترجم ترجمة كاملة.

وفي عام ١٨٦١ ظهرت أول ترجمة لها في اللغة الفرنسية من قِبل المستشرق الفرنسي دوسلان مع مقدمة طويلة وتعريف بالمؤلف إضافة إلى شروح وتعليقات.

أما في العالم العربي فلم تكن المقدمة معروفة ولم يكن أي اهتمام بها إلاّ بعد أن وصلت أخبارها إلى العالم العربي عن طريق المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر. ولعل الكثيرين من العرب، كما يقول الوردي، شعروا بشيء من خيبة الأمل عند قراءتهم للمقدمة، إذ كانوا يتوقعون أن يجدوا فيها أسلوباً بلاغياً عالياً كأسلوب الجاحظ أو أفكاراً رفيعة أفضل من أفكار الفارابي وابن رشد. ولكنهم وجدوا بدلاً من ذلك شرحاً وتفسيراً مسهباً لأمور هي في نظرهم اعتيادية تافهة ولا تستحق أن يشغل المفكر بها نفسه.

ولم يبدأ الاهتمام الجدي بالمقدمة إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر وبصورة خاصة في مصر. وفي عام ١٩٣٢ أقيم في القاهرة ولأول مرة احتفال بإحياء ذكرى ابن خلدون بمناسبة مرور ستمائة عام على مولده.

محور النظرية الخلدونية: الصراع بين البداوة والحضارة

يشير علي الوردي إلى أن المقارنة بين نظرية ابن خلدون في علم

الاجتماع وبين النظريات الاجتماعية الحديثة تبيَّن لنا فروقاً لها أهمية ليست بسيطة. فإذا كان محور نظرية ابن خلدون هو الصراع بين البداوة والحضارة، فإن النظريات الاجتماعية الحديثة تركز اهتمامها على دراسة المجتمعات الثابتة والمجتمعات المتحركة، وبمعنى آخر دراسة موضوع التغيّر الاجتماعي الذي هو قانون حتمي وما يفرزه من مشاكل اجتماعية. كما أن المجتمع البدوي (الرعوي) الذي ساد في الشرق عموماً يختلف في كثير من خصائصه عن المجتمع السكوني في أوروبا من حيث نمط العيش وأسلوب الإنتاج ونظام القِيم والسلطة، لأن البداوة تتلائم مع حياة الصحراء وقسوتها وخشونتها.

كما أشار الوردي إلى أن ميزة ابن خلدون أنه قارن بين البداوة والحضارة وحلَّل نوعية الصراع الاجتماعي وأشكاله. ولذلك فإن مقدمة ابن خلدون هي أفضل مرجع لدراسة المجتمع العربي عموماً ومجتمع الخليج العربي خصوصاً، لأنها انبثقت من طبيعة هذا المجتمع، مثلما انبثقت النظريات الاجتماعية في أوروبا من طبيعة المجتمع الذي نشأت فيه، كما أنها تصدق بدرجة كبيرة عند تطبيقها على المجتمع العربي[١].

البداوة في العالم العربي

يتميّز المجتمع العربي عن غيره بكونه أكثر المجتمعات في العالم معاناة من الصراع بين البداوة والحضارة وأكثرها تأثراً به. كما أن هناك ظاهرة جغرافية ملفتة للنظر هي أن العالم العربي يحتوي على أكبر امتداد صحراوي على وجه الكرة الأرضية يبدأ من جبال إيران شرقاً وينتهي عند سواحل المحيط الأطلسي غرباً. وهي صحراء مترامية الأطراف لا يخترقها سوى بحر واحد هو البحر الأحمر وبعض أحواض

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ١٥٧.

الأنهار وسلاسل الجبال. ويصنف الوردي الوطن العربي إلى ثلاثة أصناف وهي:

١ ـ الصنف الذي تتواجد فيه البداوة إلى جانب الحضارة، حيث تسيطر عليه الحضارة تارة والبداوة تارة أخرى. ويشمل هذا الصنف أغلب الأقطار العربية وخاصة العراق.

٢ ـ الصنف الذي تكون فيه البداوة أكثر تأثيراً من الحضارة، حيث يكون الصراع ضعيفاً، كما في وسط الصحراء العربية والجزء الصحراوي من الجزائر وليبيا.

٣ ـ الصنف الذي تكون فيه الحضارة أقوى أثراً من البداوة وأكثر تغلغلاً في الحياة الاجتماعية، كما في مصر وبخاصة الوجه البحري منه[١].

وبسبب معاناة الدول العربية من الصراع بين البداوة والحضارة فقد دعى الوردي إلى إنشاء «علم اجتماع عربي» أو علم اجتماع خاص بالعالم العربي يستند على نظرية ابن خلدون ويستمد اطاره من تراثنا الفكري وواقعنا الاجتماعي.

ولا يستهين الوردي بأهمية علم الاجتماع الحديث وقيمته العلمية في دراسة مجتمعنا، وإنما يرى ضرورة أن لا نكون مقلدين لكل ما جاء من الغرب من نظريات ونحاول تطبيقها على مجتمعنا، وننسى الفروق بين مجتمعنا والمجتمع الذي نشأت فيه تلك النظريات.

وبالرغم من عيوب نظرية ابن خلدون إلاّ أنها أقرب إلى فهم مجتمعنا من أي نظرية أخرى. لأن ابن خلدون اهتم بأثر القِيم البدوية في مجتمعنا منذ أقدم الأزمنة ولا يمكن أن تختفي دون أن تترك أثرها

---

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ١٨.

على أخلاقنا وسلوكنا ونظرتنا إلى الأمور. كما أشار أيضاً إلى أن العصبية القبلية التي تظهر في الصحراء قد تظهر في المدن أيضاً وذلك عندما تتقلص قوة الدولة القوية عنها.

ويعلّق الوردي على كلام ابن خلدون قائلاً «نكاد نشعر كأنه كان يتحدث عن أحوال المدينة العراقية في العهد العثماني أو أية مدينة أخرى من المدن العربية التي مرّت بظروف مشابهة» خصوصاً عندما يتقلص عنها ظل الدولة القوية حيث تلجأ إلى العشيرة القبلية لحماية نفسها عندما تعجز الدولة عن القيام بحماية أفرادها[١].

والخلاصة هي أن مطلب الوردي هو تكوين نظرية اجتماعية خاصة بالمجتمع العربي تستند على مقدمات النظرية الخلدونية ويكون اطارها دراسة وتحليل المجتمعات العربية في واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ثم تلقيحها بالنظريات السوسيولوجية الغربية المعاصرة.

كما دعى الوردي علماء الاجتماع العرب إلى أن يعملوا سوية من أجل بلوّرة «علم اجتماع عربي» يتعامل مع محيطه الاجتماعي ويعالج مشكلاته حسب خصوصية هذه المجتمعات وتراثها الحضاري.

إن دعوة الوردي إلى قيام «علم اجتماعي عربي» هي دعوة مرفوضة وذلك بسبب أن علم الاجتماع هو «علم المجتمع»، أي مجتمع كان، فهو علم اجتماعي إنساني عام وشامل ويمكن تطبيق نظرياته ومناهجه العامة على جميع المجتمعات البشرية، مع الأخذ بنظر الاعتبار خصوصية كل مجتمع من المجتمعات ودرجة تطوره الاجتماعي والاقتصادي والحضاري وتعقد مؤسساته ونظمه وقيمه الاجتماعية.

---

(١) منطق، ص ٢٥٨، ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

كما أن تطبيق علي الوردي لنظرية ابن خلدون بهذه الطريقة التبسيطية، واعتماده على منهجه ورفضه لجميع المناهج الأخرى المطبقة في العلوم الاجتماعية، يعطي انطباعاً، كما لو أن المجتمع العربي له خصوصية لا مثيل لها بحيث لا يمكن دراستها وفق مناهج علم الاجتماع الحديث.

الفصل الثالث

أطروحات علي الوردي حول المجتمع العراقي

أولاً: شخصية الفرد العراقي وازدواجيتها

تعتبر أطروحة علي الوردي «شخصية الفرد العراقي» التي صدرت في كتيب ببغداد عام ١٩٥١ أول عمل علمي منشور له أثار نقاشاً حاداً وجدلاً واسعاً في الأوساط الثقافية آنذاك. وكان الكتيب عبارة عن بحث علمي موجز ألقاه الوردي في كلية الملكة عالية ببغداد حاول فيه تقديم تفسير اجتماعي أولي «لطبيعة» المجتمع العراقي في ضوء ظاهرة ازدواج الشخصية وعلى ضوء علم الاجتماع الحديث باعتبارها ظاهرة اجتماعية وليست نفسية ونتاج وقوع المجتمع العراقي تحت تأثير نسقين من القِيم الاجتماعية المتناقضة، هما قِيم البداوة وقِيم الحضارة، بحيث يضطر بعض الأفراد للاندفاع وراء نسق قيمي معين تارة ووراء نسق قيمي آخر تارة أخرى، وهو ما يولد الازدواجية في الشخصية.

قسَّم الوردي بحثه إلى قسمين رئيسيين، الأول هو بحث في الشخصية البشرية بصورة عامة والثاني بحث في شخصية الفرد العراقي بصورة خاصة. وقد أشار الوردي بأن موضوع الشخصية لم يبحث في اللغة العربية وبصورة خاصة من الناحية الاجتماعية وذلك لأن مفهوم الشخصية في علم النفس يختلف عن مفهومها في علم الاجتماع.

فعلماء النفس ينظرون إلى الإنسان كفرد قائم بذاته وأن شخصيته هي مجموع الصفات الخاصة التي يتميّز بها فرد عن آخر. أما علماء الاجتماع فينظرون إلى الشخصية بأنها تمثل المجتمع في كثير من وجوهها، وأن الفرد والمجتمع هما وجهان لحقيقة واحدة. وغالباً ما يصب المجتمع شخصية الفرد في قالب معيّن. ولذلك فإن لكل منا شخصية خاصة به. فبعض الأفراد لديهم شخصيات قوية والبعض الآخر لديهم شخصيات ضعيفة.

مفهوم الشخصية

ليس من السهل تحديد مفهوم الشخصية أو تعريفها تعريفاً جامعاً، فهي كالأثير أو المغناطيس لا تعرف إلاّ بأثارها. كما أنه من الصعب تحليل الشخصية إلى عناصرها الأولية. ولذلك اختلف العلماء في تعريفها. وقد أدرك الفلاسفة القدماء صعوبة ذلك وقالوا بأن النفس الإنسانية هي ميدان لصراع مرير بين العقل والعاطفة، ولكنهم فشلوا، بحسب الوردي، في دراسة الشخصية دراسة واقعية، لأن الشخصية هي ليست مشكلة صراع بين العقل والعاطفة، وإنما هي في الواقع «نتيجة تكتل أو تفكك في النظام الاجتماعي» الذي يعيش فيه الإنسان ولا تُقاس بالمقاييس المنطقية المطلقة التي تخيلها الحكماء.

وكان ابن خلدون أول من حاول دراسة شخصية الإنسان على أساس الواقع الاجتماعي وليس على أساس طريقة الوعظ والأرشاد. ففي تحليله لشخصية البدوي رأى بأن البدوي يظل شجاعاً وغازياً باسلاً وأبياً وحامياً للجار ما دام يعيش في البادية فقط، ويفقد هذه الصفات عندما يعيش بين الحضر، لأن هذه القِيم لا تتلائم مع حياة الحضارة وطلب العلم والصناعة وفنون العمران. ولذلك فإن للمحيط الاجتماعي دور وأهمية وتأثير في تكوين الشخصية. وقد أخذ علماء الاجتماع

المعاصرون يعيرون أهمية كبيرة على العوامل الاجتماعية ويعتقدون بأن الشخصية هي نتيجة للتفاعل المستمر بين الغرائز الطبيعية العارمة في الإنسان من ناحية وبين القواعد الاجتماعية التي يفرضها المجتمع على الأفراد من ناحية أخرى. ويضيف الوردي إلى ذلك أن في أعماق الشخصية قوى خارقة تتحدى نطاق الزمان والمكان ولا يمكن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، كالظواهر الخارقة والتنبؤات وغيرها، ولذلك يبقى جزءاً كبيراً من الشخصية البشرية غامضاً.

والشخصية ميزة خاصة بالإنسان وحده أما الحيوان فليس له شخصية وكذلك الطفل ساعة ولادته، وشخصيته تنمو شيئاً فشيئاً كلما كبر في السن. كما أن الشخصية ليست موهبة طبيعية في الإنسان يرثها كاملة، وإنما هي في الواقع مكتسبة من المجتمع. ولولا وجود المجتمع لما كانت هناك شخصية، بالإضافة إلى ذلك فإن الشخصية مركب قلق من الهين أن يتفكك أو ينقسم ويتعدد. أما مركز الشخصية فهو الشعور بالذات أو النفس. أما الروح فهي ظاهرة ميتافيزيقية لا نعرف عنها شيئاً. والنفس أو الذات هي ذلك الشعور الذي يجعلك تقول «أنا» وتشعر بذات مميزة عن الذوات الأخرى. وإذا أنكر الفلاسفة وجود النفس ككيان مستقل بذاته، فإن جارلس كولي أحد علماء الاجتماع الأميركان يقول بأن «النفس هي مرآة المجتمع» وأن «نفسك هي صدى ما يعتقده الغير فيك وما يعطونك من دور في الحياة الاجتماعية». كما يؤكد علماء الاجتماع على أن الجماعة الأولية تصب شخصية الطفل في قالب معيَّن يصعب بعد ذلك تبديله أو تغيره، ثم تنمو شخصيته حول هذه النواة المركزية التي يشكلها المجتمع. فالمجرم مثلاً لا يصبح مجرماً لدمائة وجهه أو لعاهة فيه أو لميل طبيعي إلى الإجرام فيه، وإنما للظروف الاجتماعية التي دفعته إلى ذلك، لأن الإجرام مكتسب في أغلب الأحيان من المجتمع. وقد وصل الوردي

إلى استنتاج هو أن النفس البشرية والشخصية التي تتكون عنها هي صنيعة الجماعة والصورة المنعكسة عنها، وأن الإنسان ليس حيواناً عاماً يسير على ضوء ما يمليه عليه المنطق، لأن المنطق البشري ليس عاملاً وشاملاً لدى الناس، وإنما هو نسبي وكل جماعة لها منطقها الخاص بها والإنسان يفكِّر حسب المنطق الذي اصطلحت عليه الجماعة. كما أن معايير التفكير وقوانينه تؤخذ من الواقع في مصطلحات تعارف عليها المجتمع وقامت على أساس قيمه وتقاليده وأعرافه، ومن الصعب أن تقنع شخصاً على رأي يخالف مع ما تعوّد عليه في المجتمع. وعلى سبيل المثال، فالشخص الذي يرتبط في عقله مفهوم الحجاب بمفهوم الشرف يشير على قاعدة منطقية لا تقبل الشك، هي أن المرأة التي لا تتشدد في حجابها لا عفة لها ولا شرف. ومهما حاولت أن تقنع هذا الشخص بعكس ذلك فسوف يقتنع بما يخالف ما تعود عليه في مجتمعه. وإذا وافق على رأيك تأدباً أو خوفاً، لكنه يبقى على رأيه القديم وسوف لن يغيّر رأيه إلاّ بعد أن يتصل بجماعة أخرى ويتأثر بقيمها وتقاليدها الاجتماعية.

وبعد أن ينتهي الوردي من بحثه في الشخصية البشرية يصل إلى نتيجة هي أن شخصية الإنسان، بما فيها من عقل وضمير ليست سوى صنيعة من صنائع المجتمع الذي نشأ فيه وأنها صورة مصغرة للمجتمع والحضارة التي تنشأ فيه.

وعلى ضوء هذه النتيجة التي وصل إليها الوردي قام بدراسة شخصية الفرد العراقي وتحديد سماتها وخصائصها الاجتماعية التي هي صنيعة من صنائع المجتمع العراقي وثقافته. ولا يعني الوردي بأن كل فرد في العراق متصف بهذه الخصائص العامة، فكثير من الأفراد يميلون إلى التمرد على ما تعودوا عليه في مجتمعهم من قواعد وأعراف.

يرى الوردي، بأن شخصية العراقي التي درسها، وحلَّل سلوكها وحاول تنميطها هي في الواقع نموذج جمعي وليس فردياً ويمثل حالة نوعية موجودة في المجتمع العراقي وما زالت تلعب دوراً ليس قليلاً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وأن ازدواج الشخصية يظهر بوضوح في سلوك الأفراد ومواقفهم تجاه الآخرين وخلال ممارساتهم للعادات والتقاليد والأعراف والطقوس الدينية التي تدفعهم إليها القِيم والمعايير الاجتماعية الكامنة في نفوسهم، التي تظهر في المدن أكثر من الريف وفي الريف أكثر من البادية. ويعود السبب في ذلك إلى التربية التقليدية التي تكثر فيها الخطب والمواعظ الرنانة. ومن هنا يجد المرء بأن هذه الازدواجية تنتشر في البيئات الدينية المتزمتة التي يكثر فيها الوعاظ. فالأفراد يتأثرون في الظاهر بالخطب والمواعظ الدينية ولكنهم يسلكون في حياتهم اليومية حسب القِيم والأعراف المحلية والتقليدية أو العشائرية التي تتناقض مع القِيم الإسلامية وكذلك مع قِيم الحضارة والمدنية الحديثة، ولكنهم لا يدركون ذلك التناقض.

ازدواج الشخصية

استعان الوردي لتحليل شخصية الفرد العراقي بمقدمات تاريخية من التراث العربي ـ الإسلامي.

لقد أُطلق على أهل العراق «بأهل الشقاق والنفاق»، وهي صفة ليست أصيلة فيهم وإنما هي وليدة ظروف تاريخية واجتماعية خاصة ومعيَّنة. وكان الوردي قد أطلق على هذه النزعة بـ «الميل إلى الجدل» أو النزعة الجدلية التي طبعت التراث الفكري في العراق بطابع مثالي بعيد عن الواقع في كثير من الأحيان. وقد سبَّب هذا الميل إلى الجدل المثالي هوة بين التفكير والممارسة العملية. ففي الوقت الذي كان فيها الفقهاء يجادلون بالأدلة العقلية والنقلية، كانت الفِرق الإسلامية تتقاتل

فيما بينها. ويبدو أن هذه النزعة الجدلية ما زالت قوية في العراق حتى اليوم والتي أصبحت من مظاهر ازدواج شخصية الفرد العراقي، وبخاصة المتعلمين منهم.

لاحظ الوردي، بأن كثيراً من المتعلمين حفظوا الأفكار والمبادئ الحديثة وتحمسوا لها ودافعوا عنها وانتقدوا كل من يخالفها، ولكنهم بالوقت نفسه لم يطبقوها، بل نراهم يخالفونها بأنفسهم كل يوم في حياتهم العملية، بصورة شعورية أو لاشعورية.

كما تظهر الازدواجية بوضوح في ظاهرة «الوساطة» حيث يدعو المرء إلى المساواة بين المواطنين وعدم التفريق بينهم، ولكنه في الوقت نفسه، يحترم الوسطاء وأولي الأمر والنفوذ فيمدحهم حين يحتاج إليهم أو حين يقومون بالتوسط له عند الآخرين، مع العلم أن المبدأين، كما يقول الوردي، متناقضين.

ويظهر السلوك المزدوج أكثر وضوحاً في سلوك الأمي الجاهل حين يتناول الخمرة فتخرجه عن رشده وتكشف عن طبيعته الكامنة في أعماق نفسه، حيث تراه يتغنى بأغاني حزينة يبث من خلالها شكواه حتى يصل إلى حد البكاء والعويل. غير أنه لا يكاد يلمح، فيمن حوله، بادرة احتقار وإهانة له حتى ينقلب، دفعة واحدة، إلى أسد هصور، يهدر ويتوعد. ومثل هذا الشخص قد لا يتردد أن يفعل مثل هذا السلوك في حياته الاعتيادية، ولكنه يواجه «سياط الجلاوزة» بالشكوى إلى ربه من ظلم الظالمين. غير أنه إذا مشى خطوة واحدة ورأى أمامه من هو أضعف منه صار بدوره «جلوازاً» ونسي ربه الكريم.

وفي الواقع فإن هذا الشخص يسلك سلوك البدوي الغالب تارة، وسلوك الحضري المغلوب على أمره تارة أخرى. وكما يبدو، فإن مثل هؤلاء الأشخاص اعتادوا على هذه الازدواجية في السلوك منذ زمن بعيد حتى صارت لديهم تقليداً اجتماعياً.

وتظهر الازدواجية أيضاً في الأغنية العراقية المطبوعة بطابع الحزن والأسى والمملوءة بالشكوى والعتاب، مثلما تظهر في سلوك الأفراد الذين يتعاركون ويتشاتمون، ولكنهم سرعان ما يصبحوا مستضعفين وسلبيين حين يستغرقون في الغناء.

ولا يختلف سلوك المرأة المزدوج عن سلوك الرجل بهذا الخصوص، فهي تربي أطفالها على أن يكونوا أسوداً مرة أو حملان وديعين مرة أخرى. وهكذا يظهر عندهم تناقض وصراع بين سلوكين مختلفين.

وهناك أشخاص هم من أكثر الناس انتقاداً للمهر العالي الذي يقدم للزوجة عند الزواج. فهو يراه ضاراً بالمجتمع وهادماً لنظام العائلة الحديثة ومثبط لآمال كثير من الشباب الذين هم في سن الزواج. وطالما نرى ونسمع شخصاً يتحدث عن زواج فاطمة الزهراء وكيف كان مهرها قليلاً جداً. وقد يردد المرء ما سمعه من خطباء المنابر تلقائياً، غير أن الشخص نفسه، يطلب مهراً عالياً ويدقق في جهاز العرس إلى درجة عالية حين يأتي أحدهم ليخطب ابنته.!

يقول الوردي، علينا أن لا نلومه، فهو واقع تحت تأثير الإيحاء القوي المسلَّط عليه من زوجته وعائلته ومحيطه الاجتماعي. فزوجته تريد التباهي بزواج ابنتها بين زميلاتها وجاراتها، وابنتها لا تريد أن تكون دون قريناتها في ذلك. والوالد لا يستطيع التخلص من الاطار الفكري الذي قيّده به محيطه الاجتماعي[١].

وفي الحقيقة، لا يعمم الوردي هذه الظاهرة على جميع أفراد المجتمع العراقي. «فليس كل الشعب من طراز ذلك الأمي الجاهل»،

---

(١) علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ١١٨.

كما أنه لا ينكر فضائل الشعب العراقي، لأنه لا يختلف عن بقية الشعوب من حيث أن لها محاسن ومساوئ معاً.

إن هدف الوردي من ذلك هو لفت الأنظار إلى وجود أفراد تظهر في سلوكهم تلك الازدواجية بشكل واضح «إذ هم يحملون في أعماق نفوسهم عنجهية البدوي وخضوع الحضري في آن واحد».

إن هذا النوع من ازدواج الشخصية كان موجوداً في العهد العثماني وقد نشأ من جراء التناقض بين التعاليم الدينية والقِيم المحلية. وقد اعتاد الناس على ذلك حتى أصبح ازدواج الشخصية عادة مألوفة. أما اليوم فهناك ازدواج حديث ومن نوع آخر نشأ من جراء التناشز الاجتماعي الذي هو أوسع انتشاراً وأشد وضوحاً في سلوك العراقيين وبخاصة عند أولئك الذين دأبوا على انتقاد كل مَنْ وما يقع أمام أنظارهم. فهم ينتقدون كل إنسان وكل فئة وكل حكومة وحتى المؤسسات الرسمية والأهلية. إن مثل هؤلاء يريدون أن يكونوا ملائكة معصومين من الخطأ، وأن تكون الدنيا بخير مثل الجنة، مع العلم أنهم يختلفون في سلوكهم في الحياة اليومية عن غيرهم من الناس، وربما كانوا أكثر من غيرهم انحرافاً عن المُثُل العليا التي ينادون بها.

لقد اعتاد الشعب العراقي خلال العهود القديمة، المغولية والترية والعثمانية على قِيم وأخلاق ليس من السهل التخلص منها. فمن المعروف أن العراق يقع على حافة الصحراء العربية التي تمده دوماً بموجات من القبائل البدوية التي أصبح لها تأثير كبير وفعَّال في نشر القِيم والتقاليد والأعراف البدوية بين مختلف فئات المجتمع العراقي، التي اضطرته إلى أن يعيش بين نوعين من القِيم الاجتماعية والحضارية المتناقضة التي ما زال الفرد العراقي يُعاني من جراء ذلك التناقض بحيث ولَّد عنده صراعاً اجتماعياً ونفسياً مستمراً. فهو من جهة لا يستطيع المحافظة على قيمه الحضارية والمدينية بسبب الموجات البدوية

المستمرة من جهة، وإنه لا يستطيع أن يكون بدوياً من جهة أخرى. وهذا هو مصدر التناقض والصراع الذي ينعكس في تفكيره وسلوكه ومواقفه في الحياة اليومية وتصبح له شخصيتين مختلفتين ومتناقضتين في آن. فهو في أحدها بدوي شديد الإباء سريع الغضب، وهو في الثانية حضري خانع وخاضع كثير الشكوى والتذمر والعتب على الزمان. وهو يتخذ أية واحدة من هاتين الشخصيتين تبعاً للظروف المحيطة به[1].

ومن السِّمات التي ما زالت واضحة ومؤثرة في سلوك الفرد العراقي هو تأثره بالعصبية القبلية التي هي محور الثقافة البدوية ومحركها. فالبدوي مضطر إلى أن ينتمي إلى قبيلة حتى تحميه. ولذلك نجده يتعصب لها ويثأر من أجلها ولا يستطيع العيش بدونها. وقد انتقلت العصبية إلى المدن حيث يتعصب الفرد لأبناء مدينته ومحلته حسب القيم البدوية (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً). وفي الوقت الذي يدعو ابن المدينة إلى مبّادئ العدالة والمساواة واحترام الآخر، فإنه سرعان ما ينسى تلك المبادئ حين يواجهه نزاع مع الآخر، فتراه ينتصر لقريبه أو ابن محلته، حتى لو كان ظالماً. وربما تراه يتفاخر بالغلبة والعدوان عليه ويحتقر المغلوب حتى لو كان على حق.

ومن الملاحظ أن العراقي هو من أكثر الناس حباً للوطن وتحمساً لخدمة العلم، بينما هو في الواقع مستعد للتخلص من خدمة العلم إذا آن الأوان. وهو يدعو إلى مقاطعة البضائع الصهيونية في مجالس الوقار والأدب ولكنه إذا دخل السوق نسي ما قال واندفع في شراء أية بضاعة حتى لو كانت صهيونية. وقد جلب انتباه الوردي أن الشباب في الولايات المتحدة لهم رغبة للتطوع في الجيش أثناء الحرب، مع العلم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

بأن كل أميركي له الحق قانوناً أن يرفض التجنيد الإجباري من غير حراجة، ولم يسمع طيلة حياته التي قضاها في الولايات المتحدة أن واحداً تفوه بحب الوطن أو وجوب التضحية في سبيله. «إنهم ينسون الوطن في أفواههم ويخدمونه في أفعالهم بعكس ما يجري في العراق».

كما أشار الوردي إلى أن الازدواجية لا تظهر عند الفلاح والعامل والموظف فحسب، بل عند التاجر والمثقف وعالم الدين أيضاً، لأنهم يشتركون جميعاً في نمط واحد من السلوك القيمي ـ الاجتماعي المزدوج تقريباً، الذي يختفي في أقوالهم أحياناً ولكنه سرعان ما يكشف عن نفسه في مواقفهم وسلوكهم مع الآخرين.

إن التحليل الاجتماعي الذي توصل إليه الوردي يعني أن لكل منا شخصيتان، واحدة نتحدث بها وأخرى نسلك بها حسب ما يمليه الواقع علينا. وأن هذه الازدواجية تبيِّن لنا حسب علم النفس الاجتماعي، بأن الشخص الذي يؤكد على شيء في أقواله غالباً ما يكون ضعيف الثقة بما قاله. فالأناني يتحدث عن الغيرية وقليل المال يتحدث عن ماله في كل مناسبة والحسود يترنم بطيبة القلب وغير ذلك. وإن كبت الدوافع النفسية والتظاهر بعكسها يؤدي أحياناً إلى ازدواج الشخصية. ولتوكيد فرضيته في ازدواج شخصية الفرد العراقي طبقها في ثلاث نواحي، هي الناحية الاجتماعية والنفسية والحضارية، مستشهداً بتاريخ العراق الحضاري. فمن المعروف أن العراق كان مهداً لأول دولة في التاريخ، كما يقول أوبنهايمر. وقد نشأت من جراء غزو البدو لسكان المدن طبقتان واحدة حاكمة وأخرى محكومة. وهذا يعني في التحليل السوسيولوجي وجود صراع بين حضارة بدوية محاربة من جهة وحضارية زراعية خاضعة من جهة أخرى. وهو ما سبّب نشوء نظامين من القِيم واحد يؤمن بالقوة والشجاعة والإباء والعصبية وآخر يؤمن بالعمل والكدح والصبر ودفع الضرائب والخضوع. وإن هذا الصراع

الحضاري أثر في شخصية الفرد العراقي تأثيراً بالغاً، فهو مضطر إلى أن يقتبس ويقلِّد نوعين من القِيَم، واحدة لطبقة البدوي الغالب وأخرى لطبقة الفلاح المغلوب، هذه الازدواجية في القِيم ما زالت تظهر في سلوك جميع أفراد المجتمع العراقي. وهذا يعود إلى أن المجتمع العراقي كان منذ صدر الإسلام موطناً لعدد كبير من أصحاب التفكير الديني والمنطقي، الذين طبعوا التفكير العراقي بالنمط المثالي. فالفرد العراقي ما زال يفكِّر بمبادئ لا يستطيع تطبيقها في الواقع، وفي الوقت ذاته يدعو إلى أهداف لا يقدر على الوصول إليها.

ويرجع الوردي تكوين الشخصية العراقية ونمط السلوك الاجتماعي المشترك الذي يربط أفراد المجتمع العراقي ويشكِّل منهم «نموذج الشخصية» أو النمط الخاص بها إلى ثلاثة عوامل رئيسية هي: تجزؤ العائلة العراقية إلى ثلاثة عناصر: الرجل، المرأة والطفل.

يرى الوردي بأن العائلة العراقية منقسمة ومجزأة في أسلوب حياتها بين الرجل والمرأة والطفل. ويظهر هذا التجزؤ في أن مجال المرأة هو البيت، ومجال الرجل هو العمل وما يتبقى من أوقات فراغه فيقضيها في المقهى، بينما يكون مجال الطفل هو الزقاق الذي يتسكع فيه مع أقرانه. ويرجع الوردي هذه الظاهرة إلى الحجاب، الذي جعل المرأة جنساً أقل منزلة من الرجل وأضعف عقلاً، وهو ما جعل الرجل يقضي أوقات فراغه في المقهى، واضطرار الأطفال إلى اللعب في الأزقة. كما يقول، ولعل هذه القِيَم والعادات جاءت من البداوة. فالبداوة هي مجتمع حرب وغزو وليس للمرأة أهمية فيه، حيث يقضي البدوي أوقات فراغه في ديوان الشيخ ليتحدث عن الغزوات والشجاعة والبطولات. وقد تحوّل ديوان الشيخ في البادية إلى مقهى في المدينة، حيث يقضي فيه الرجل أوقات فراغه، في حين تبقى المرأة في البيت، وجلوسها يدل على العفة والشرف، ولذلك أصبح البيت العراقي عالماً

خاضعاً قائماً بذاته ويختلف تماماً عن عالم الرجال. إن هذا الفصل بين عالم الرجل وعالم المرأة ساعد على نمو الازدواج في شخصيتي الرجل والمرأة معاً، لأن كل منهما يتأثر بقِيم الجنس الآخر، بالإضافة إلى أن الفصل الجائر بين الجنسين يؤدي في كثير من الأحيان إلى الانحراف الجنسي، الذي ينعكس في أغانينا التي تخاطب الحبيب بلفظ المذكر. كما أن الانحراف الجنسي يزيد في ازدواجية الشخصية لأن المنحرف مضطر إلى التظاهر أمام الناس بغير ما في قرارة نفسه من ميول.

أما الطفل، فهو العنصر الثالث في العائلة، فيقضي معظم وقته في الأزقة حيث تنمو فيها شخصيته. ففي الأزقة يؤلف الطفل مع أقرانه ما يشبه العصابات التي تنتشر في المدن والقُرى، حيث يسود بين الأطفال قانون الغاب وتدور بينهم قِيم القوة والغلبة وتنمو فيهم روح التفاخر وحب السيطرة والعصبية المحلية ويكون محور التباهي في الأزقة ثنائية القوي والضعيف أو «السبع والمخنث». ولكن المشكلة هي أن النزعة الزقاقية سرعان ما تختفي عندما يكبر الأطفال ويأخذون بالتظاهر بالوقار أمام الكبار، وبذلك تنشأ عندهم شخصيتان واحدة للزقاق وأخرى للظهور أمام الناس. وفي مقدمة الأسباب في نشوء هذه الازدواجية هي التربية المتزمتة التي يربي بها العراقيون أولادهم في البيت وكذلك في الكتاتيب، حيث يأخذ الآباء أولادهم إلى الشيخ ويقولون له: «اللحم لك والعظم لي». وعلى الطفل أن يكون مجداً ومجتهداً وفي الوقت ذاته عليه أن يكون عاقلاً وناجحاً، كما عليه أن يكبت عواطفه خلال الدروس. فإذا خرج أصبح متمرداً وثائراً على كل شيء. وهكذا تنشأ عند الطفل أيضاً شخصيتان: واحدة مؤدبة خاضعة وأخرى متمردة ثائرة، علاوة على التزمت التربوي في البيت الذي يزيد من ازدواجية شخصية الطفل ويعمقها. كما أن الفصل بين الرجل والمرأة والحجاب والعادات والتقاليد القديمة تؤدي كلها إلى ازدواجية شخصية الطفل.

فعندما يبلغ الطفل سن الشباب يشتاق إلى المرأة، ولكن التقاليد تفرض عليه قيوداً تجعله يتظاهر بعكس ما يبطن ويضطر إلى كبت ميوله الجنسية ويدعي أنه عفيف لا يميل إلى المرأة ولا يحب التقرّب منها. وقد يؤدي هذا السلوك إلى شيوع الانحراف الجنسي ثم الانحراف النفسي.

إن مشكلة الكبت تزيد في تعقيد شخصية الفرد. وقد استشهد الوردي برأي سيدة أميركية كانت قد زارت العراق ذات يوم وقالت: «بأن العراقي بارع في اكتشاف العيوب في غيره، ماهر في عرضها على المستمع شيئاً فشيئاً». والحقيقة، كما يقول الوردي، إن كل منا ينتقد غيره، وكل منا ينسب خراب الوطن إلى الآخرين، ناسياً أنه ساهم في هذا الخراب قليلاً أو كثيراً. وينطبق هذا القول على موظفي الحكومة الذين ينتقدون الحكومة، وكأن الحكومة مؤلفة من غيرهم. فالموظف الصغير ينتقد الكبير ويتهمه بالتوسط، بينما هو نفسه يتأثر به أيضاً. ورجل الشارع يشتكي مما يجده في الناس من كذب ونميمة وغش، ولكنه ينسى نفسه أنه هو أيضاً يكذب ويغش الناس ويغتابهم. ويفسّر الوردي هذه الظاهرة بما في عقلنا الباطن من دوافع مكبوتة نحاول التنفيس عنها بشكل من الأشكال.

ومن الأسباب الأخرى في ازدواجية شخصية الفرد العراقي هي اللغة العربية وذلك بسبب الفرق الكبير بين اللغة الفصحى والدارجة، وبين لغة الكتابة والخطابة ولغة التعامل اليومي. وقد أكد العلماء على وجود علاقة وثيقة بين اللغة والتفكير. وقد اعتدنا أن نتكلم بلغتين ونفكر بأسلوبين، وهذا يعني أننا نتقمص شخصيتين ونفكر بنمطين من التفكير. وقد أطلق الوردي على اللغة الفصحى «لغة البرج العاجي» التي نشأت في محيط البداوة وقِيم الحرب والحماسة والفروسية ثم انتقلت إلى قصور الأمراء والمترفين. وقد استخدمت اللغة الفصحى

كوسيلة للتقرب إلى الأفراد والملوك الذين لا يهتمون باللغة الفصحى نفسها بقدر ما يهتمون بقصائد المديح الرنانة. ومن هنا أصبحت اللغة الفصحى داء توارثناه عن أجدادنا وأصبح سبب مهم من أسباب ازدواج الشخصية فينا.

ويلخص الوردي طُرق علاج ازدواج الشخصية في ثلاثة أنواع هي:

١ ـ إزالة الحجاب عن المرأة.

٢ ـ تقليل الفرق الكبير بين اللغة الفصحى واللغة العامية.

٣ ـ تهيأة الأطفال لحياة صالحة تحت إشراف مرشدين أكفاء وتعليمهم أن القوة التي تحكم العالم اليوم ليست هي قوة فرد أو أفراد أو سيف إزاء سيف. ومن يفشل في هذه فسوف يفشل في معترك الحياة رغم ادعائه بالحق وتظاهره بالمُثُل العليا.

وبعد المناقشات التي أثارها البحث والاعتراضات على العوامل التي أدَّت أو سبَّبت ازدواجية شخصية الفرد العراقي كما يراها الوردي أضاف إليها عامل جديد الذي أخذ يؤثر في المجتمع العراقي وهو الظروف الاستثنائية التي واجهت العراق عند تشكيل الدولة العراقية التي خلفت طبقة جديدة متحذلقة ومغرورة هي طبقة «الأفندية» التي بدأت بالتضخم على نطاق واسع وضمت عدداً كبيراً من أبناء العامة الذين كانوا يحلمون أن يصبحوا يوماً من الأيام من الطبقة الحاكمة. إن هذا الصعود المفاجئ لطبقة الأفندية نفخ فيهم شعوراً زائفاً بالعظمة أو العبقرية وأدى إلى الشعور بالبطر، مثلما نجد ذلك عند بعض الموظفين في الحكومة أو عند ضباط الجيش العراقي قبيل الحرب العالمية الثانية الذين أخذوا يعيشون «في أبراج عاجية فلا تهمهم معاناة الشعب العراقي من الجوع والجهل والمرض ولأنهم مشغولون بتزين شارع الرشيد حتى لا يتقزز منه السواح».

وأخيراً يقول الوردي بأن ازدواج الشخصية هو ظاهرة اجتماعية وعلينا التأمل فيها، ويوصي بدرسها ومعالجتها بطرق جديّة ما دامت هناك هوة عميقة تفصل بين ما نعمل ونفكّر، وسوف نبقى على حالنا في قلق وارتباك مستمرين.

وقد انتقد بعض الكُتَّاب فرضية الوردي وطريقته في تحريه عن عيوب العراقيين التي قد تضر بالمجتمع العراقي أكثر مما تفيده. فالشعب الذي يركّز نظره على عيوبه قد يصبح ضعيف الثقة بالنفس. وقد أجاب الوردي على ذلك بأن التطرف في اتباع هذا القول قد يكون مضراً أيضاً. فإذا كان البحث عن عيوب الشعب يضعف ثقته بنفسه فقد يكون التكتم على تلك العيوب والتستر عليها مضعفاً له «إذ يؤدي إلى الطيش والحماس الزائد... وأن الشعب الذي لا يعرف نقائصه ولا يدرك مكامن الضعف فيه لا يسهل عليه أن يكون قوياً إزاء أعدائه والعدو الكامن في داخل النفس ربما يكون أشد خطراً من العدو المتربص لها في الخارج»[1].

إن معاينة الوردي لشخصية الفرد العراقي وتحليل الممارسات السلوكية المتناقضة، أو ما يسمى «بنمط الشخصية» كانت قد أفرزت خصائص وسمات جوهرية في الشخصية العراقية التي ما زالت تأثر في سلوك الفرد العراقي ومواقفه وقِيمه. ومع إن القِيم والأعراف والتقاليد أخذت بالتغيُّر، لكنها ما زالت مستمرة نسبياً، بالرغم من حدوث تحولات عميقة في البنيّات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتي يمكن ملاحظتها في استمرار كثير من القِيم والعادات والأعراف العشائرية في سلوك الأفراد وفي الحياة اليومية، بحيث يستوي فيها الريفي مع المدني. حيث ما زال الفرد العراقي يتعصب لأبناء محلته

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

ومدينته التي نشأ فيها وتعصب البدوي لعشيرته أو ديرته. وحيث تكون قِيم الحرفي أقرب إلى قِيم النهب والسلب والغزو منها إلى قِيم الحرف المدينية وقِيم العمل والتحضر. فالحرفي يود أن يغلب الزبون بدلاً من أن يخدمه ويرضيه على طريقة أهل الحضر. ولا يكاد الزبون يغفل عنه حتى يسرع إلى غشه. إن نزعة الغش (الغزو والفرهود) ما زالت قوية عنده من نزعة العمل والإنتاج الحضرية. فهو يهتم بالربح السريع العاجل الذي يأتيه عن طريق «الغلبة» أكثر من اهتمامه بالربح الآجل، الذي يأتيه عن طريق حسن السمعة[١].

هذا هو منطق علي الوردي في سعيه الدؤوب لدراسة طبيعة المجتمع العراقي وتحديد سمات وخصائص شخصية الفرد العراقي الثابتة والمتحولة في ضوء فرضيته الأساسية، وهي الصراع بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة التي وقع العراقي ضحية لها. وبالرغم من أن هذه الأطروحة هي الأولى والأقدم، التي حورها وطوّرها بعد أن أضاف إليها أفكاراً جديدة وأمثلة عدَّة في مؤلفاته اللاحقة، إلاّ أنها تبقى الفرضية الأساسية التي أقام عليها نظريته الرئيسية وهي الصراع بين البداوة والحضارة وفق الرؤية الخلدونية، والتي شكَّلت المحور الأساس التي تدور حوله فرضياته الأخرى التي شرحها في دراساته «لطبيعة» المجتمع العراقي. أما مقترحاته لحل مشكلة ازدواجية شخصية الفرد العراقي فقد جاءت ضعيفة وحججه غير كافية لحل الصراع والتناشز الكافي فيها، وذلك لأن تحليله لإشكالية الصراع والتناشز الاجتماعي فيها لا يتطرق إلى العوامل الأساسية، وبخاصة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي لعبت وما تزال دوراً هاماً في بقائها واستمرار تأثيرها في تفكير الأفراد وسلوكهم الاجتماعي. وإذا حلَّت مشكلة الحجاب

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج١، ص ٩٨.

وقل الفرق بين اللغة الفحصى والعامية وتوفرت الإمكانيات لفتح رياض الأطفال والمدارس، وهي حلول ضرورية وهامة، وقد تم تحقيق الكثير منها في المدن، ولو بدرجات متفاوتة، فسوف لن يتم التغلب على مثل هذه الازدواجية الكامنة في شخصية الفرد العراقي منذ قرون عديدة بيسر وسهولة، وإن ساعدت على إضعاف تأثيرها والتقليل من أثارها الاجتماعية والنفسية، ما لم نعمل على تغيير البنيّة الذهنية وتحديثها، وبصورة خاصة النزعة الأبوية الاستبدادية في العائلة والمجتمع والسلطة[١].

ثانياً: في سوسيولوجيا الصراع بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة

تعتبر أطروحة الدكتور الوردي «الصراع بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة» محاولة جادة لتفسير طبيعة المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي في آن، وكذلك المحور الرئيسي الذي تقوم عليه نظريته الاجتماعية.

تعود هذه الأطروحة في الأساس إلى محاضرة حول منطق ابن خلدون كان قد قدَّمها في مهرجان ابن خلدون الذي أقيم في القاهرة عام ١٩٦٢، ثم المحاضرات التي ألقاها حول نظرية ابن خلدون في معهد الدراسات العربية في القاهرة في العام نفسه. وكذلك كتابه الرئيسي «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» عام ١٩٦٥ الذي شرح فيه أطروحته بشيء من التفصيل.

انطلق الوردي في تحليله للصراع بين قِيم البداوة وقِيم الحضارة من ملاحظة هامة هي أن العراق هو مهد أقدم الحضارات البشرية في

---

(١) انظر إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣، ص ٢٧٣ وما بعدها.

العالم. ففي بلاد الرافدين، في سومر وأكد وبابل تم اكتشاف الكتابة والمحراث والعجلة والفخار. كما أنجز حامورابي في بابل أول قانون وضعي في التاريخ، مثلما تم في سومر تطبيق أول تنظيم سياسي ديمقراطي. كما كان العراق موطن الحضارة العربية ـ الإسلامية التي ازدهرت في البصرة والكوفة وبغداد ومنها انتشرت شرقاً وغرباً في أنحاء العالم.

كما ذكر الوردي أيضاً بأن العراق هو أكثر من أي بلد عربي آخر يقف على حافة منبع فياض من البداوة هو الجزيرة العربية، وأنه يتلقى، منذ أمد بعيد، موجة بدوية بعد أخرى عن طريق الغزو والفتح والتسلّل التدريجي، ولا بدَّ وأن تحدث تلك الموجات البدوية المستمرة تغيّرات بنيوية عميقة الأثر والتأثير في التركيبة السكانية أولاً وفي التركيبة المجتمعية ثانياً، وأن تؤثر على طبيعة المجتمع العراقي وكذلك على شخصية الفرد العراقي فيه قليلاً أو كثيراً وذلك عن طريق انتشار القِيم والعادات والتقاليد البدوية وتغلغلها فيه.

وقد تنبه الوردي إلى ظاهرة أنثروبولوجية هامة هي أن الصحراء تنتج البداوة والترحال وتربية المواشي، وأن الأراضي السهلة توفر المياه والاستقرار والزراعة والحضارة، ولهذا نجد أن العراق واقع بين نسقين من القيم المتناقضة: قِيم البداوة المنبعثة من الصحراء وقِيم الحضارة المتواجدة التي تعود في أصولها إلى حضارة وادي الرافدين القديمة والحضارة العربية ـ الإسلامية. وأن هذا التناقض أفرز صراعاً بين بدوي غالب وحضري مغلوب، وهو في الواقع مصدر الصراع والتعارض والتناشز الاجتماعي في شخصية الفرد العراقي والذي عانى منه المجتمع العراقي كثيراً وما يزال. فهو من جهة لا يستطيع أن يحافظ على قيمه الحضارية بسبب الموجات البدوية الوافدة إليه من الصحراء والتي تمده دوماً وأبداً بمزيد من القِيم والعادات والأعراف البدوية، ومن جهة

أخرى فهو لا يستطيع أن يكون بدوياً لأن عناصر الحضارة المادية والمعنوية التي تمده بها الأراضي الخصبة ووفرة المياه والاستقرار والتحضر تضطره إلى تغيير القِيم البدوية الضاغطة عليه. وأن هذا التناقض ينعكس على أفكاره وسلوكه ومواقفه وعلاقاته الاجتماعية ويصبح ذو شخصية مزدوجة وسلوك اجتماعي متناشز، خصوصاً في الأوقات التي تكون فيها الدولة ضعيفة وغير قادرة على حماية أرواح الناس وممتلكاتهم مما يشجع على النزاع والتناحر بين القبائل والعودة إلى القِيم البدوية، كما حدث خلال الحكم العثماني في العراق.

كان الحكم العثماني في العراق حكماً فردياً استبدادياً وضعيفاً لا يستطيع الحفاظ على أملاك الناس وأرواحهم. وكان هم الولاة الوحيد هو جباية الضرائب ومعاقبة من لا يدفع تلك الضرائب إلى الحكومة. وقد اضطر الناس من جراء ذلك إلى التمسك بالقيم البدوية واللجوء إلى العصبية القبلية والغزو والثأر وغيرها للمحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم، كما اضطروا، في الوقت ذاته إلى التخلق بصفات البدو السيئة، كالكذب والمراوغة والخداع واستعمال شتى أنواع الحيل حتى يتخلصوا من ظلم الحكومة وجباتها العتاة الذين كانوا لا يرحمون الضعيف، مما شجع القبائل في الريف إلى أن يغزوا بعضهم بعضاً وأن يتعصبوا بعضهم ضد البعض الآخر، غير أنها، في الوقت نفسه، أخذت تتخذ أحياناً مواقف ذل ومجاملة أمام الحكومة وموظفيها وجباتها وهو تناقض ينطبق في كثير أو قليل على سكان المدن أيضاً، الذين تعود أصولهم إلى البادية أو الريف العراقي، كما يعكس هذا التناقض النفور من الدولة والتهرب من الخضوع لها وذلك بسبب أن القبائل البدوية لم تعرف الدولة ولم تحترمها ولذلك حلّت العصبية القبلية محل سلطة الدولة وقامت بوظيفتها.

الدولة في نظر البدوي نظام للذل والعبودية ودفع الضريبة، لأنه لم

يعرف الدولة وكان متحرراً من أية سلطة سوى سلطة «المشيخة». وكان يغزو ويأخذ «الخاوة» بقوة سيفه، ومن العار أن يخضع البدوي للدولة أو يدفع «الأتاوة» لها.

غير أن مفهوم الدولة في العصر الحديث يختلف تماماً عما يفهمه البدوي. فالدولة هي تعبير عن «عقد اجتماعي» هدفها الحقيقي هو تنظيم حياة المجتمع وشؤون الناس ورعاية مصالحهم والإشراف على مؤسسات المجتمع. كما أن من أهم وظائفها هو منع النزاعات والعناية بالإنتاج الزراعي والصناعي والتجاري وتوزيع الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع بشكل عادل. ولما كان العراق واقعاً، كما قلنا، على حافة الصحراء، فإنه لم يسلم من الموجات البدوية المستمرة التي لم تتح له فرصة الاستقرار وقيام دولة قوية ومستقرة لمدة طويلة تستطيع بناء مؤسسات حضارية قويمة. ولهذا وجدنا بأن الفرد العراقي يندفع وراء القِيم والتقاليد البدوية الكامنة فيه، تارة، ووراء القِيم والمعايير الحضرية التي تحيط به تارة أخرى، والتي تضطره إلى الالتزام بها.

وتظهر الازدواجية في سلوك الفرد العراقي بصورة خاصة، في النفور من الدولة والتهرب من الخضوع لها ودفع الضرائب إليها وكذلك عدم احترام المهن والحرف، لأن البدوي يكسب رزقه بحد سيفه وليس بيديه، ويعتبر الحرفة ذلاً والمهنة «مهانة». ولذلك يلاحظ المرء بأن البدوي لا يحترم الفلاح والحائك والصانع والبقال لأنهم في نظره جبناء أذلاء.

الثقافة البدوية

يميل الوردي إلى فرضية تحصر الثقافة البدوية في مفهوم واحد هو «التغالب» الذي هو مركب من ثلاثة عناصر تتضمن طابع التغالب أو تصفه وهي:

١ ـ العصبية القبلية، وهي محور البداوة ومحركها. فالبدوي مضطر إلى أن ينتمي إلى قبيلة حتى تحميه، ولذا فهو يتعصب لها ويدافع عنها ويثأر من أجلها ولا يستطيع العيش بدونها.

والعصبية القبلية في البداوة تقوم مقام الدولة في الحضارة. وقد استبدل الإسلام العصبية بمفهوم «الأمة» ونقلها من صلات الدم والقربى إلى صلات الإيمان والتقوى والتوحيد والمساواة.

٢ ـ الشجاعة: فالبدوي لا بدَّ وأن يكون شجاعاً وغازياً، بفعل نمط الإنتاج الرعوي وأسلوب التنقل والترحال وراء العشب والمطر. فهو مضطر، في أوقات الجفاف والقحط والجوع، أن يكون غازياً من أجل البقاء، لذا عليه أن يكون محارباً شجاعاً متفوقاً على غيره في الغزو والقتال، فالصحراء لا تحتمل الضعيف الجبان، لأنه سيكون محتقراً لا كرامة له.

٣ ـ المروءة: فالبدوي ذو مروءة، والمروءة هي الشجاعة والنجدة والضيافة والكرم والشهامة في الحرب وحماية الدخيل والجار والحليف والضعيف والمحتاج، ولذلك قِيل «البدوي نهاب وهاب» في الحرب، وكريم مسالم في الوقت ذاته. وقد لخص الشاعر العربي عمر بن كلثوم مفهوم «التغالب» في قصيدته الألفية المعروفة، وهي إحدى المعلقات المشهورة، ندرج بعضاً من أبياتها:

نطاعن ما تراخى الناسُ عنا
ونضرب بالسيوف إذا غُشينا
بأنا المطعمون إذا قدرنا
وإنا المهلكون إذا ابتلينا

إذا بـلـغ الـفـطـام لـنـا صـبـيٌ

تـخـرُ لـه الـجـبـابـرُ سـاجـديـنـا

إن هذا الغرور والفخر إنما يمثل قمة تضخم الذات وتمركزها التي فرضتها الثقافة البدوية.

والحال إن مثل هذه القِيم تتعارض أساساً مع قِيم الحضارة العربية ـ الإسلامية التي تقوم على الإيمان والعدل والمساواة والتسامح، مثلما تتعارض مع قِيم الحضارة والمدنية الحديثة التي تقوم على الحرية الفردية والمساواة أمام القانون. ومن الملاحظ أن نزعة «التغالب» لا تقف عند حدود الصحراء، بل تجاوزت ذلك واستمر تأثيرها حتى بعد أن يتحول البدو إلى التحضر والاستقرار والعمل في الزراعة والحرف وغيرها[1].

شخصية البدوي

إذا عدنا إلى تحليل شخصية البدوي نجد أنها مرتبطة بالثقافة الاجتماعية السائدة في البادية، لأن الشخصية، كما يقول الوردي، هي بوجه عام صنيعة الثقافة وصورة مصغرة لها في الغالب. فالفرد لا يكاد يفتح عينه للحياة حتى يجد بأن القِيم والمعايير التي ضربت نطاقها عليه قد طبعته بطابعها العام وبلورت شخصيته في حدود القالب الذي صنعته الثقافة الاجتماعية له. ومع أن الأفراد يختلفون في درجة تمثلهم للثقافة السائدة، إلاّ أنهم يتأثرون بها إلى حد بعيد. وحين يدرس الإنسان البدو في الصحراء ويتعرّف على ثقافتهم يجدهم يتلائمون مع الثقافة البدوية بشكل واضح، وأن نزعة «التغالب» تظهر بوضوح في شخصية كل رجل بدوي قليلاً أو كثيراً. فالبدوي، في قرارة نفسه، يحب أن يكون غالباً

---

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٣٤ وما بعدها.

لا مغلوباً في حياته فهو يريد أن يغلب بقوته أولاً وبقوة قبيلته ثانياً وبمروءته ثالثاً.

ويعتقد الوردي جازماً، بأن المروءة البدوية ليست سوى مظهر رئيسي من مظاهر نزعة التغالب. و«لهذا كان من الصعب أن يكون البدوي موضع عطف أو رعاية أو تفضل من قبل أحد»، لأن ذلك في نظره يُعد دليلاً على الضعف والهوان. ثم يؤكد الوردي بأن البدوي «يودّ أن يكون ناهباً لا منهوباً، معتدياً لا معتدى عليه، معطياً لا قابضاً، مقصوداً لا قاصداً، طالباً لا مطلوباً، مغيثاً لا مستغيثاً، مجيراً لا مستجيراً، قادراً لا مقدوراً عليه، حامياً لا محمياً، مسؤولاً لا سائلاً، مرجواً لا راجياً، مشكوراً لا شاكراً.. إلخ».

ومفتاح شخصية البدوي وشعارها كما يقول الوردي: «اليد العليا خير من اليد السفلى».

ومن أهم الصفات أو الخصائص التي تحدد نمط شخصية البدوي هي كما يلي:

١ - البدوي ذو إحساس مرهف، مفرط في كرامته، لا يتحمل أن يلقى أية إهانة، ولذلك نراه سريع الغضب شديد النقمة، سرعان ما يرفع سيفه ليضرب به من يتجرأ عليه. وتاريخ البدو مملوء بأمثلة على ذلك.

٢ - البدوي أكثر الناس نفوراً من الطاعة والانصياع وأكثر ميلاً إلى الرئاسة والأمرة، لأنها علامة على الغلبة والشجاعة. والصراعات القبلية والتنافس على المشيخة لدى القبائل العربية معروف ولا يحتاج إلى أمثلة وبراهين.

٣ - البدوي محب للحرية الشخصية، ليس بمعناها الليبرالي، وإنما البدوي، فالبدوي يتباهى بكونه معتدياً ومتحرراً من القيود.

وقصيدة عمر بن كلثوم التي مرّ ذكرها دليل جيد على ذلك. كما أن الحرية التي يتغنى بها البدوي تمثل «نزعة فردية» وهي من العوامل التي أدّت إلى تفكك الدولة العربية ـ الإسلامية وسقوطها.

٤ ـ من صفات البدوي الأخرى عادة الثأر. فإذا قتل أحد أفراد القبيلة فعلى القبيلة كلها أن تشارك في أخذ الثأر له منه، وكل فرد عليه أن يثأر لكل أفراد القبيلة. وأيام العرب وحروب داحس والغبراء أمثلة على ذلك.

٥ ـ الحسد: يظهر الحسد لدى البدو أشد وأقوى منه لدى الحضر، لأن البدو لا يتملقون ولا يجاملون. وقد وصف القرآن الكريم البدو بأنهم أشد كفراً ونفاقاً، بمعنى أنهم أظهروا الإسلام بلسانهم ولكنهم اضمروا الكفر وارتدوا عليه سريعاً. كما جاء في الآية الكريمة «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم».

٦ ـ الوفاء بالعهد والوعد. فالبدوي يحترم الوفاء بالعهد ولا ينكث وعداً أعطاه. والوفاء بالعهد يعني احترام الكلمة وواجب الوفاء لأي عهد أو دين[١].

تأثير القيم البدوية في المجتمع العراقي

إن القِيَم والتقاليد والأعراف البدوية التي تكلمنا عنها ما زالت كامنة في شخصية الفرد العراقي وتظهر في سلوك أهل الريف أكثر مما تظهر في سلوك أهل المدن، وذلك للدور الطويل الذي لعبته في البداية منذ عصور قديمة ولا يمكن أن تختفي دون أن تترك أثارها في

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤ وما بعدها.

أخلاقنا وقيمنا وسلوكنا ونظرتنا إلى الأمور، مما يجعل مجتمعنا الراهن من أكثر المجتمعات تأثراً بها، في محاسنها ومساوئها، ولعل المساوئ، كما يقول الوردي، أكثر من المحاسن وأوضح أثراً. فما زالت العشائر في الريف تسلك مسلكاً يقارب مسلك أجدادها من بدو الصحراء، وما زالت قِيَم العصبية القبلية والمشيخة والضيافة والدخالة والثأر وعدم احترام المرأة وغيرها واضحة المعالم في حياتنا اليومية. وقد فقدت القبائل كثيراً من محاسن البداوة كالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والإباء والكرم الحقيقي، ولكنها لم تفقد مساوئها. ولا تختلف الحياة الاجتماعية في الريف العراقي، من حيث القيم والعادات والتقاليد كثيراً عن حياة المدن، مع أن الحياة في الريف تتميّز ببعض الخصائص الأخرى وذلك بسبب الاستقرار النسبي ونمط الحياة الزراعية ونظام الملكية الذي أفرز منذ نهاية القرن التاسع عشر نظاماً شبه إقطاعي. كما أن ضغط الحكومات والشيوخ على الفلاحين سبب انحطاطاً في أخلاق الفلاح وسلوكه وجعله يركض وراء الربح، إضافة إلى سوء الأوضاع الاجتماعية والصحية التي أدَّت إلى انخفاض وضع المرأة واستمرار عادة «غسل العار»، وتحول المرأة إلى سلعة يمكن تبديلها ببقرة حلوب، وهو ما جعل العائلة الفلاحية تعاني من وطأة الظروف الاجتماعية والاقتصادية القاسية كثيراً، والتي جعلتها غير قادرة على الالتزام بقيمها البدوية الجيدة من جهة، وإلى اتخاذها قيماً جديدة فرضتها عليها حياة الاستقرار والزراعة وكذلك سلطة الحكومة من جهة أخرى.

إن الموجات البدوية المستمرة التي دخلت العراق من البادية خلال القرون الأربعة الماضية كانت لها أسباب عديدة من أهمها ضعف السلطة المركزية في العراق، إلى جانب عوامل دفع وجذب عديدة من بينها الصراعات القبلية على الماء والكلاء وكذلك بفعل الجدب

والقحط المتناوب في الصحراء من جهة، وعوامل جذب من داخل العراق، كتوفر المياه والاستقرار في الأرض والعمل في الزراعة والعيش بعيداً عن الصراعات القبلية والغزو والحروب. غير أن هذه الموجات البدوية الوافدة على العراق سببت بدورها شيوع الفوضى وتجدد المنازعات القبلية، ليس بين البدو أنفسهم، وإنما بينهم وبين الفلاحين والحضر، إلى جانب توالي الأوبئة والأمراض والمشاكل الاجتماعية التي تعرضوا لها.

ويشير الوردي إلى أن الاحصائيات العلمية تدل على أن نسبة سكان المدن لم تكن تزيد على ربع مليون نسمة، وأن ثلاثة أرباع سكان العراق كانوا من أهل الريف وأنصاف البدو، الذين كانوا أقرب في قِيمهم وتقاليدهم إلى سكان البادية[1].

ولم يكن سكان المدن في حالة جيدة، ما عدا بعض المحلات وبعض العوائل من التجار والموظفين الكبار، وكانت الأغلبية منهم ترزح تحت وطأة تخلف حضاري واجتماعي. كما لم تكن سلطة الحكومة تتعدى مراكز الولايات الثلاثة، بغداد والبصرة والموصل، وما عدا هذه المدن كانت القبائل تقيم الحدود وتجبي الضرائب وتسيطر على الأوضاع التي بقيت في شبه فوضى، مما جعل العراق في حرب دائمة بين القبائل بعضها مع البعض الآخر، وبين القبائل والحكومة، وبين القبائل والمدن، وبين المدن والحكومة، وبين المدن بعضها مع البعض الآخر، وبين المحلات في المدينة الواحدة، وهكذا دواليك.

إن ضعف السلطة المركزية والفوضى الدائمة ساعدت على استمرارية القِيم البدوية وفاعليتها ليس في الريف فحسب، وإنما في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

المدن أيضاً، ولو بصورة نسبية، كعادة غسل العار والاهتمام المفرط بالأنساب وغيرها، مع أن هذه القِيم أدَّت إلى سقوط ضحايا كثيرة دون أن يكون لهم ذنب قاموا به بأنفسهم. وعلى المرء أن لا ينسى أيضاً أن مثل هذه القِيم كان قد نهى عنها الإسلام نهياً قاطعاً ووصفها بأنها من أخلاق الجاهلية.

ويتذكر الوردي ما كان الناس عليه في العهد العثماني حيث أدرك في طفولته بأن مقياس قيمة الفرد كان في الغالب انتماؤه العائلي أو القبلي أكثر مما لديه من صفات خاصة. ومن يتعرف على الشتائم والمنابزات التي كانت متداولة بين العوام في ذلك العهد، والتي ما زالت بقاياها موجودة حتى الآن، يجد بأن معظمها لا يشتم الفرد بما فيه من صفة مذمومة، بل هو يشتم أباه وأمه أو أخاه أو اخته أو أسرته أو عشيرته، فيقال ابن الكذا أو أخ الكذا وعشيرة كذا وغيرها.

العصبية القبلية

كانت العصبية القبلية قوام الحياة الاجتماعية في أيام الجاهلية وذلك لعدم وجود دولة أو سلطة حكومية توفر الأمن وتوزع الحقوق والواجبات، لذا كان الفرد البدوي لا يستطيع صيانة نفسه وعرضه وماله إلاّ بالانتماء إلى قبيلة تحميه. وكان الناس إذا أرادوا التعرَّف على شخص تساؤلوا عنه من أي قبيلة هو وما هو نسبه. وعندما جاء الإسلام ألغى العصبية القبلية وجعل محلها طاعة ولي الأمر. ومن هنا جاءت الآية الكريمة «أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». ومعنى هذا أن السلطة الحكومية (الدولة) حلّت محل الرئاسة القبلية.

وكما أشرنا إلى ذلك، فقد استفحلت العصبية القبلية في العهد العثماني على نحو ما استفحلت قِيم الجاهلية الأخرى، حيث كانت السلطة الحكومية حينذاك ضعيفة ومتفسخة وكان الفرد لا يستطيع أن

يحمي نفسه إلاّ بالانتماء إلى أسرة أو عشيرة. وبهذا انتشرت بين الناس قِيم الانتماء للعشيرة والانتساب للعائلة والاهتمام بالنسب والأخذ بالثأر والنخوة وتقدير الغزو والنهب، وهي كلها قِيم لا تخلو من ظلم اجتماعي. وقد حدث أن قتل رجل وقام أحد أفراد قبيلته بأخذ الثأر من رجل آخر من قبيلة القاتل فأرداه قتيلاً دون أن يكون لهذا الرجل أي صلة بحادثة القتل الأولى. ومثل هذه الحوادث لم تكن نادرة في العهد العثماني، وما زالت بقاياها موجودة ولا سيما في الريف.

وإذا كانت القِيم الاجتماعية القديمة التي سادت في العهد العثماني مفيدة ونافعة حينذاك لكونها تمثّل قِيم النخوة والشهامة والتعاون بين أبناء القبيلة الواحدة والمدينة الواحدة والمحلة الواحدة، فإنها من جانب آخر، لا تتلائم مع قِيم الحضارة الحديثة، مع ما فيها من مساوئ أيضاً، لأنها في الواقع محتومة علينا ولا يمكن الاستغناء عنها، لأنها الميدان الذي يتم فيه الآن تنازع البقاء بين الأمم.

لقد ذهب زمان القِيم التقليدية القديمة، كما يقول الوردي، وحلّت محلها قِيم جديدة أخرى، لأن القِيم القديمة إنما تمثل امتداداً للقِيم البدوية التي سادت في الصحراء وارتبطت بالعصبية القبلية التي نهى عنها الإسلام. أما الحضارة الحديثة فلها قِيم أخرى مناقضة لها.

كان للعصبية القبلية وظيفتها الاجتماعية في الصحراء وذلك لعدم وجود حكومة فيها، حيث كان البدوي مضطر إلى الانتماء إلى قبيلة تحميه، لأنه لا يجد بديلاً لها عند غياب الحكومة، ولهذا كنا نرى البدوي ينتصر دوماً لقبيلته في معاركها مع القبائل الأخرى، والقبيلة بدورها تنتصر له عند وقوع أي اعتداء عليه وتأخذ بثأره. ومن هنا نشأت خصال النخوة والشهامة والنجدة وغيرها من الخصال التي تميّزت بها الثقافة البدوية.

يقول الوردي، علينا أن لا ننسى بأن كثيراً من القِيم البدوية القديمة كانت قد انتعشت في بغداد وكذلك في أنحاء عديدة من العراق خلال العهد العثماني، لأن الحكومة كانت حينذاك في غاية الضعف والتفسخ، ولم يكن لها هم سوى جباية الضرائب وتركت الناس يفعلون بأنفسهم ما يشاؤون. ولذا استفحلت العصبية القبلية في الريف والعصبية المحلية في المدن، مثلما انتشرت القِيم الملائمة لها.

ويسرد الوردي نماذج واقعية عديدة من انتشار قِيم العصبية القبلية في بغداد والمدن العراقية الأخرى، مع أنها كانت في بغداد أضعف من غيرها من المدن الأخرى وذلك لقوة السلطة الحكومية فيها بالنسبة إلى غيرها من المدن. ولما كانت المدن العراقية الأخرى بعيدة عن مركز الحكومة، كانت المعارك المحلية فيها أكثر مما كانت في بغداد. ومثال على ذلك المعارك الضارية التي كانت تجري في النجف في بداية هذا القرن بين محلتي «الزقرت» و«الشمرت» التي غالباً ما كانت تخلف قتلى وجرحى، بالإضافة إلى ما يصاحبها من نهب وسلب لبيوت المغلوبين. وهذا يعني أن المعارك في النجف لا تختلف في معناها الاجتماعي عن معارك القبائل في البادية. وما ينطبق على مثل هذه المدن ينطبق على بغداد ولكن على نطاق أضيق. وكان علي البزركان قد ذكر في مذكراته أنه شهد في حداثته معركة حامية بين محلتي الحيدرخانة ومحلة الميدان في بغداد من جهة، ومحلة العمار ومحلة البوشبل في جانب الكرخ من الجهة الأخرى. كما ذكر الدكتور مصطفى جواد عام ١٩٢٠ بأنه شهد معركة بين محلات بني سعيد والكرد وباب الشيخ، وقد تدخلت الشرطة وفرقت بينهم. وكانت بغداد تمتاز عن غيرها من المدن العراقية بوجود العصبية المحلية فيها إضافة إلى سلطة الحكومة، مما جعلها ذات طابع اجتماعي خاص بها. وكان العوام يفتخرون بعصبياتهم ضد الحكومة وتحديهم لقوتها وأوامرها. وكان السجن حينذاك يُعد من

مفاخر الرجولة والشجاعة. ومن هنا جاء المثل الشعبي المعروف «السجن للرجال». كما كان «للأشقياء» منزلة عالية بين العامة من الناس إذ كانوا يعتبرون «الشقي» بطل المحلة وحامي حماها، في حين كان في نظر الحكومة مجرماً يستحق العقاب والسجن. إن هذه المواقف المتناقضة تعكس في الحقيقة والواقع العداء المستحكم بين الشعب والحكومة في العهد العثماني.

ويصل الوردي إلى حقيقة اجتماعية هامة هي أن السلطة الحكومية والعصبية القبلية أمران متناقضان «فما يدعم أحدهما يؤدي إلى توهين الأخرى».

ومن أطرف القصص الدالة على مبلغ العداء المستحكم بين الشعب والحكومة في العهد العثماني هي قصة «خلف ابن أمين» الذي عاش في أواخر العهد العثماني، وكان أهم مطمح له هو أن يكون شقياً مشهوراً لكي ينال مكانة وسمعة في المجتمع البغدادي. ولما لم تكن له مؤهلات الشقاوة والمرجلة والجرأة والجسارة الكافية فقد أخذ يكثر من ترديد قصص القتل والنهب والسلب وقطع الطرق والسطو على البيوت. وكان يعزو ذلك إلى نفسه من أجل التفاخر بها. وإذا وقعت واقعة أو حادثة قتل أو سرقة في المحلة أو المحلات المجاورة أسرع إلى مركز الشرطة ويسأل الناس هل ورد اسمه بين المتهمين. وقد يتعمد إلصاق التهمة به لكي يحشر مع المتهمين الذي يساقون إلى المحكمة. ويُقال إن الحاكم كان يعرفه ويخيِّب أمله كل مرة يدخل فيها المحكمة فيطلق سراحه ويقول له: «لو تموت ما أحبسك»!

كما اعتاد الناس في العهد العثماني، بسبب العداء مع الحكومة، إنهم إذا جاءهم مجرم هارب من الحكومة ولجأ إليهم دخيلاً، اسرعوا

إلى نجدته وحمايته بكل وسيلة ممكنة. فهم بالإضافة إلى عدائهم للحكومة، فإنهم يتمسكون بقِيم الدخالة والنجدة. ومن العار عليهم أن لا ينجدوا من جاء دخيلاً عليهم. وقد بقي العداء بين الحكومة وبين الناس ساري المفعول حتى بعد زوال الحكم العثماني. وقد ظهر العداء للحكومة بأشكال مختلفة من بينها تخريب ممتلكات الدولة العامة وتكسير المصاطب وأكشاك التلفون وإتلاف مقاعد الحافلات وغيرها. وكانت من أكبر المشاكل التي واجهتها الحكومة العراقية عند تأسيسها في أوائل العشرينات من هذا القرن هي مشكلة الصراع بين القِيم القديمة والقِيم الحديثة في المجتمع العراقي بعامة والمجتمع البغدادي بخاصة. وكان أول إجراء لها هو القضاء على المعارك المحلية في المدن والمعارك بين العشائر في الريف.

وقد اختفت المعارك المحلية في المدن نسبياً بعد سيطرة الحكومة عليها وفرض القوانين الوضعية عليها ولا سيما في العاصمة بغداد، غير أن المعارك بين العشائر بقيت مستمرة في الريف العراقي، مع أنها أخذت تتضاءل بالتدريج.

الوساطة والرشوة والشطارة

كانت الرشوة ظاهرة واسعة الانتشار عقب تأسيس الدولة العراقية وانهيار الدولة العثمانية، وأخذت بالتناقص التدريجي في العهد الوطني، وقد أدرك الوردي في طفولته وصباه وسمع عن كبار السن عن طرق الرشوة والوساطة والمحسوبية والمنسوبية، فقد كان الموظف حينذاك لا يقوم بعمل إلاّ بعد أن يأخذ رشوة عليه. وكثيراً ما كان الحق ينقلب إلى باطل في دوائر الدولة العثمانية. ولهذا اعتاد الناس على عدم الاعتماد على الحكومة عند وقوع اعتداء عليهم، فهم يعرفون مقدماً أن شكواهم غير نافعة بشيء لأن الرشوة أو الوساطة هي التي تلعب دورها فيها،

ولهذا أصبحوا مضطرين إلى حماية أنفسهم وأموالهم والاعتماد على انتماءاتهم المحلية والعشائرية.

ومن المعروف أن الموظف في العهد العثماني لم يكن يحصل على مرتب شهري كاف وبانتظام ولذلك كان مضطراً إلى أخذ الرشوة في كل عمل يقوم به. أما في العهد الوطني فقد تغيّر الحال بوضوح بعد أن أصبحت الرواتب منتظمة وساعدت على رفع مستوى المعيشة للموظفين، إلى جانب الوسائل الجديدة في محاربة التفسخ والمراقبة التي لم تكن معروفة ومألوفة في العهد العثماني السابق.

ومع أن الرشوة لم تختفِ تماماً في العهد الوطني، غير أنها قلت بشكل ظاهر، ولكن حلّت الوساطة محلها. فإذا كان المواطن يقضي حاجاته عن طريق الرشوة في السابق أصبح اليوم يقضيها عن طريق الوساطة حيث يبحث عن رجل له نفوذ ليتوسط له عند الموظف المسؤول فيها. ومن الطبيعي فإن ظاهرة الوساطة لها صلة وثيقة بالقِيم والتقاليد المحلية القديمة وكذلك بالنخوة والشهامة وحق القرابة والجيرة وغيرها. كما يتذكر الوردي ما شاهده عندما تخرج من المدرسة الثانوية وحاول الحصول على وظيفة معلم في مدرسة ابتدائية. وكان يرى الوسطاء من ذوي الجاه والنفوذ يأتون إلى وزارة المعارف كما كانت تسمى حينذاك، ويخرجون منها وقد نفّذت طلباتهم. أما الوردي وأمثاله فقد بقيت طلباتهم رهن القدر والمصادفة. وقد عُين أخيراً في مدرسة الشطرة، وبعد سنة ونصف استطاع الانتقال منها إلى بغداد بواسطة رجل توسل إليه بحق من الحقوق التي تتصل بالقِيم العشائرية التي تحدث عنها.

وكان الموظف يواجه موقفاً حرجاً في أغلب الأحيان، لأنه يجابه ضغطين متضادين، فهو من جهة يحاول التعامل مع المراجعين حسبما

تقتضيه مبادئ العدالة والمسؤولية لكن عليه بالوقت نفسه، أن يداري أهل محلته وأقرباءه وأصدقاءه، حسب القِيم المحلية والعشائرية السائدة في مجتمعه، ولهذا نجده يقف حائراً بين هذين الاتجاهين، فإذا تغافل مع مبدأ العدالة والمسؤولية أصبح في موضع نقد وذم ومحاسبة، وإذا اتبع قِيم المحلة والعشيرة أصبح موضع نقد وذم من المراجعين الآخرين. ومن المعروف أن الناس يمدحون الموظف الذي يساعد أبناء محلته وعشيرته ويصفونه بأنه شهم وابن أجاويد، وأنه يعطل معاملات المراجعين من أجلهم، في حين يصفون الموظف الذي لا يساعدهم بأنه لئيم وخواف لأنه يعامل جميع المراجعين بلا تمييز.

ومن الجدير بالذكر هنا أن القِيم الاجتماعية هي ليست كلها على درجة واحدة من حيث تضاؤل تأثيرها بعد زوالِ أسبابها. فهناك من القِيم الاجتماعية ما تبقى على حالها بالرغم من زوال أسبابها كالكرم وتقاليد الضيافة التي بقيت قوية حتى بعد زوال الظروف التي نشأت فيها. ففي أزقة المدن وأسواقها ما زالت بعض القِيم القديمة مؤثرة في سلوك الأفراد على وجه من الوجوه، كالعصبية والفخر والثأر وأساليب التغالب والمرجلة. وعلى سبيل المثال نجد أن المتعلمين ما زالوا يتنازعون على الدفع في المقاهي والمطاعم وغيرها من الأماكن، كل واحد منهم يريد أن يتفضل على الآخر ويغلبه في الدفع.!

أما في الريف فإن القِيم والعادات والأعراف القديمة أقوى وأوضح تأثيراً من المدن، وذلك لأن العلاقات الاجتماعية فيه ما تزال علاقات قرابية وعشائرية وتقوم على العصبية القبلية وقِيم الجيرة والنخوة وغيرها.

ومن الملاحظ أيضاً أن القِيم البدوية تظهر في المدن بشكل غير مباشر أحياناً ومخفي أو مبطن ورمزي في أحيان أخرى، والأمثلة كثيرة على ذلك منها:

- تعصب أبناء المدينة الواحدة ضد أبناء المدن الأخرى.
- تعصب أبناء المحلة الواحدة ضد أبناء المحلات الأخرى.
- تعصب الطائفة الواحدة ضد الطوائف الأخرى.
- تعصب العائلة الواحدة ضد العوائل الأخرى.
- وتعصب الحزب الواحد ضد الأحزاب الأخرى.

وقِيلت حول هذه العصبيات أمثلة كثيرة منها:

- أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب.
- أنصر أخاك ظالماً ومظلوماً.

وقد تتحور بعض هذه القِيم إلى أشكال أخرى من العادات، فالغزو والشجاعة يتحولان إلى مرجلة وشقاوة وإلى أساليب ووسائل أخرى من الغش والخداع والشطارة. ويصبح الشاطر هو الذكي والحيال، وهو السبع وليس المخنث الذي يتغلب على الآخر ليس بالحق، وإنما بالقوة أو الحيلة والخداع والأمثلة على ذلك أيضاً كثيرة منها:

- الشاطر اللّي يعبي بالسگلّة رگي.
- جيب نقش وأخذ عوافي.

ومن الملاحظ أيضاً أن أكثر من يمارس الشطارة هم بعض الحرفيين والمقاولين والبنائين الذين يريدون التغلب على الزبائن بشكل أو آخر، بدلاً من تقديم الخدمات والنصائح والإخلاص في العمل. وأكثر من ذلك فإنهم يعتبرون الغش شطارة والحيلة ذكاء ومهارة، والويل كل الويل لمن يبني داراً فسوف يواجه جميع قِيم البداوة السيئة أمامه! . يصبح الشاطر هو شيطان حيّال، يضحك على الذقون ويتلاعب

بالقانون ويجامل بحيث يستطيع أن «يخرج الشعرة من العجينة». وهكذا نرى بأن الشطارة عندنا تستقطب جميع القِيم البدوية الرديئة.

ولكن المشكلة ليست في الغش فحسب، لأن هناك كثير من الغشاشين في العالم وإنما المشكلة في تأثير الغش وتبريره والإعلان عنه والتفاخر به. والمشكلة ليست في المروءة والنجدة والمساعدة، وإنما في الوساطة المتفشية في جميع المؤسسات، ومن يتوسط لأقربائه وأبناء عشيرته وجيرانه يصبح من «الأجاويد»، ولكن من يرفض التوسط لأقربائه ومعارفه يصبح في نظرهم لئيماً وجباناً وحسوداً. كما يتحول الكرم البدوي إلى ضيافة شكلية وولائم بذخ للتفاخر «بالقدور الكبيرة»، كما في الأفراح والمآتم ومجالس العزاء وكذلك في بعض عادات الأكل والشرب المستهجنة كما يعبَّر عنها المثل العراقي:

أُكـــل مـــثـــل الـــجـــمـــال

وگـــوم مـــثـــل الـــرجـــال بـــســـاع

مما مرَّ ذكره أعلاه ينظر الوردي إلى قِيم البداوة نظرة سلبية تكاد تكون مطلقة وتتناقض تماماً مع قِيم الحضارة والمدنية وكذلك مع القِيم الإسلامية، ويرى عدم إمكانية المصالحة بين قِيم البداوة والحضارة وذلك لطبيعة التناقض بينهما. وإذا سيطرت القِيم البدوية في مجتمع حديث أدَّت إلى انحطاطه وهدمه، لأن الحضارة عكس البداوة تقوم على أساس الاختصاص وتقسيم العمل ووضع الشخص المناسب في المكان المناسب، مثلما تقوم على مفهوم الفردية، بغض النظر عن أصل الإنسان ونسبه وأسرته وماضيه، في حين تقوم البداوة على العصبية والتغالب والغزو والفخر وغيرها من المفاهيم التي تتناقض مع مفهوم الحضارة.

ثالثاً: التغير والتناشز الاجتماعي في العراق

يحتاج العراق اليوم إلى ثورة في تفكيره الاجتماعي قبل أي خطوة يخطوها في عملية الإصلاح الاجتماعي.

علي الوردي

التغير الاجتماعي

انشغل الوردي وفي جميع كتبه بموضوع التغير الاجتماعي الذي يعد من أهم مواضيع علم الاجتماع الحديث، الذي يقترن بالتحولات والتبدلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحدث في المجتمع، لفهم سياقات التغير والتغيير والاتجاهات التي يسير فيها وبالتالي فهم وتحليل تأثيراتها ونتائجها على المجتمع بصورة عامة وعلى شخصية الفرد بصورة خاصة، بالرغم من أن الوردي يرىٰ بأن اللتغير الذي يحدث في المجتمع سوف لن يغير من طبيعة الإنسان الذي بقي هو هو ذلك الحيوان المتعصب الذي عرف منذ قديم الزمان.

ولمعرفة الدلالات التاريخية للتغير الاجتماعي وانعكاساته على المجتمع العراقي بدأ الوردي بدراسة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حدثت في العالم العربي والإسلامي منذ بداية القرن الثامن عشر، مركزاً على أهمية دخول عناصر الحضارة والمدنية الغربية إلى العراق منذ فترة حكم داود باشا، مروراً بإصلاحات مدحت باشا وحتى الحرب العالمية الأولىٰ.

لقد أنتج التقدم الاجتماعي والاقتصادي مشاكل اجتماعية وتناشزاً في القيم والمعايير والسلوك وذلك بسبب عدم حدوث التغير الاجتماعي في جميع مناطق العراق وعلى مستويات واحدة، وهو ما أنتج إشكالاً

من الصراع الاجتماعي، التي ظهرت في تناشز الحقوق والواجبات والتناشز بين المهن والوظائف وفي العلاقات الاجتماعية وبخاصة في العلاقة بين الرجل والمرأة.

لقد أنتج التطور العلمي والتقدم التكنولوجي الذي أفرزه العصر الحديث تغييراً كبيراً وسريعاً في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لم يكن له مثيل في جميع مراحل التاريخ الاجتماعي، حيث أنتج العلم الحديث مخترعات واكتشافات عديدة في مجال الصناعة والتجارة والمواصلات والاعلام والتربية والتعليم. وقد سهلت المخترعات الحديثة وما رافقها من تقدم في وسائل المواصلات والاتصال الحضاري تقارب المجتمعات والدول وتغير بنياتها الاجتماعية والاقتصادية، وبخاصة بعد اختراع الطائرة والراديو وأساليب الطباعة والنشر بحيث لم يعد هناك في العالم اليوم مجتمع معزول انعزالاً تاماً.

وصل التطور العلمي والتكنولوجي إلى العراق منذ منتصف القرن التاسع عشر، عن طريق الاتصال الحضاري مع العالم حيث أخذت عناصر المدنية والحضارة الغربية بالدخول إلى العراق منذ ولاية مدحت باشا في بداية السبعينات من القرن نفسه، كما أخذت المخترعات الحديثة بالدخول إلى العراق منذ بداية القرن العشرين بوتائر أسرع حيث انهارت أمامها الحدود والسدود ولم يعد أمام العراقي ما هو غير ممكن.

وبحسب الوردي يمكن تقسيم مراحل دخول عناصر الحضارة والمدنية الغربية إلى العراق، أي بداية الحداثة، إلى ثلاثة مراحل متعاقبة وهي كما يلي[1]:

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ٩٦ وما بعدها.

أولاً ـ مرحلة التغير البطيء

بدأت هذه المرحلة منذ منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى الحرب العالمية الأولىٰ، وكان من مظاهرها تنامي قوة الحكومة المركزية، التي هي في الواقع محور الحضارة وركيزتها، فإذا قويت سلطة الحكومة (الدولة) ازدهرت الحضارة، وإذا ضعفت ضعفت معها.

ومن الملاحظ أن الحكومة العثمانية بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر تبسط نفوذها وتشدّد قبضتها على العشائر العراقية. وقد وجهت حملات عسكرية لإخضاعها لسلطتها المركزية مما سبب مشاكل ونزاعات عديدة.

وتم في تلك المرحلة دخول بعض المخترعات الحديثة وبدأت بالبواخر النهرية والتلغراف الذي دخل إلى العراق عام ١٨٦٠ واندهش الناس منه كثيراً. وفي عام ١٨٨٠ دخل الفونوغراف الذي مثل في وقته أعجوبة لم يصدقها الناس. وبالتدريج توالت المخترعات الحديثة على العراق وأحدثت تغييراً عميقاً في البنيّات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

والحال أن من خصائص التغير البطيء أنه يساعد على تكيّف المجتمع معه بمرور الأيام بحيث لا يظهر فيه صراع وتناشز اجتماعي حاد، أو تناقض شديد بين الجيل القديم والجيل الجديد، مثلما يظهر في حالات التغير السريع.

ومن الطرائف التي يذكرها الوردي هي أن عجوزاً من سكان الكرخ ببغداد عندما شاهدت عربات «ترامواي»، التي أسسها الوالي مدحت باشا، تسير على سكة حديد تربط بين بغداد والكاظمية، فتحت فمها دهشة وصاحت: «بس على الموت ما يقدرون». وحين دخلت

بغداد أول سيارة عام ١٩٠٨ خرج أهل بغداد ليتفرجوا عليها وأخذوا ينظرون تحت السيارة ليكتشفوا قوائم الحصان المختفي تحتها، على حد تصورهم، لأنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا عربة دون أن يجرها حيوان.

غير أن العراقيين كانوا قد تعودوا شيئاً فشيئاً على المخترعات الحديثة، وبعد سنوات وصل إلى سمعهم أن الإفرنج اخترعوا عربة تطير في الهواء. ثم تبع ذلك سيل من المخترعات والمكتشفات التي أذهلت عقول الناس آنذاك.

ثانياً ـ مرحلة التغير السريع

بدأت بعد الحرب العالمية الأولىٰ واستمرت حتى السبعينات من القرن الماضي وارتبطت بتغيرات وتحولات عميقة الأثر على المجتمع العراقي. فقد دخلت العراق خلال سنوات الحرب وبعدها مخترعات عديدة غيرت ذهنية عدد كبير من الناس. كما ارتبطت هذه المرحلة بتشكيل الحكم الوطني في العراق عام ١٩٢٠ وتعيين الملك فيصل الأول ملكاً على العراق.

لقد كانت الحرب العالمية الأولىٰ من وجهة النظر الاجتماعية حدثاً هاماً يفصل بين عهدين متميزين ونقطة تحول فتحت أمام العراقيين آفاقاً جديدة لم يكونوا قد تعرفوا عليها، إضافة إلى دخول العراق تحت الانتداب البريطاني الذي ساعد بدوره على دخول عناصر جديدة من المدنية الصناعية الغربية وبشكل سريع، مما أحدث تغيرات وتبدلات بنيويّة عميقة ومثيرة في ذات الوقت، سببت تناشزاً اجتماعياً ونفسياً وأحدثت انقسامات بين فئات واسعة من الشعب العراقي.

نظرياً هناك تناقض واضح بين القيم الإسلامية وبين القيم البدوية، غير أن هذا التناقض لا يظهر بوضوح إلا من خلال الممارسات

اليومية. ففي الوقت الذي يسلك فيه الفرد العراقي سلوكاً حسب القيم والأعراف البدوية القديمة، فإنه يعتقد بأنه يسلك سلوكاً يتفق مع أحكام وقيم الدين الإسلامي وأخلاقه. ولكن الحقيقة هي أن السلوك المتناقض ينتج تناشزاً اجتماعياً قد لا يظهر بصورة مباشرة، غير أن تأثيره الاجتماعي والنفسي قد يكون عميقاً.

والحقيقة، أن الحضارة الغربية الوافدة إلى العراق، عند مقارنتها بالحضارة المحلية التقليدية، تكون متقدمة علمياً وتكنولوجياً، وهذا ما أثار دهشة العراقي وجعله مبهوراً أمام لغز التقدم التكنولوجي. ونتيجة لذلك حدث صراع بين مؤيدي الحضارة الغربية وبين الواقفين ضدها. وقد أُطلق على الفئة الأولىٰ اسم «المجددين» وعلى الفئة الثانية اسم «المحافظين».

ومن الملاحظ أن كثيراً من أفراد الشعب العراقي اعتبروا المجددين «كفاراً» حينذاك، غير أن هذا التيار أصبح بالتدريج أكثر ضعفاً بمرور الأيام. وفي الوقت الذي كان فيه رجال الدين منشغلين بمسائل التفريق بين الحلال والحرام والطاهر والنجس، التي أخذت حيزاً كبيراً من كتب الفقه وأوقات الفقهاء والمغالات فيها، كان الجيل الجديد يرىٰ بأن مثل هذه القضايا لم يعودوا يحتاجون إليها، كما كان آباؤهم، ولم يعودوا يهتمون بمسائل الطهارة والنجاسة بقدر ما أخذوا يهتمون بالنظافة والصحة والوقاية من الجراثيم وغيرها. كما بقي رجال الدين متمسكين في كتبهم وخطبهم ومواعظهم بقواعد المنطق الأرسطوطاليسي القديم، الذي يدعىٰ بالمنطق الشكلي، الذي يصلح للجدل أكثر مما يصلح لاكتشاف الحقيقة أو البرهنة عليها، لأنه منطق يستطيع بموجبه الفرد أن يبرهن على صحة أي رأي وعلى صحة نقيضه في آن واحد. وكثيراً ما يستخدم هذا المنطق في الجدل الطائفي الذي لا يزال البعض منشغلين فيه، ويأتون بعشرات الأدلة «العقلية» و«النقلية» للبرهنة على صحة

آرائهم وعقيدتهم التي نشأوا عليها. أما المتعلمون من الجيل الجديد الذين يدعون بـ«الأفندية» فهم لا يقرأون مثل هذه الكتب ولا يستمعون إلى هذه الآراء لأنهم منشغلون بآراء وكتب أخرى تنسجم مع عقليتهم. إضافة إلى أن الحضارة الحديثة جاءت بقيم اجتماعية وثقافية جديدة فتحت أذهان الناس على أشياء جديدة لا تتلاءم مع ما نشأ في العهد العثماني من طقوس دينية كانت ملائمة لعقول الناس وقيمهم الاجتماعية في ذلك العصر «كالمواكب الحسينية» التي أخذت تتضخم عاماً بعد عام ويؤدي استفحالها إلى الضرر بالنفس وبالمجتمع، في حين وقف رجال الدين منها بين مؤيد ومتفرج.

وفي الواقع فإن رجال الدين لم يستطيعوا مواكبة التغيرات التي حدثت في العصر الحديث. وإذا حدث وأن أخذ فريق منهم بالآراء والأفكار الجديدة وحاول التكيف مع الظروف المستجدة، فإن تغيره كان بطيئاً بالمقارنة مع التغير الهائل الذي حدث في عقول كثير من الناس.

يشير الوردي إلى أن من طبيعة التغير السريعة أنه لا يؤثر في جميع أجزاء المجتمع على درجة واحدة، فكثيراً ما يكون هناك جزءان مترابطان، ولكن سرعان ما يحدث تغير في أحدهما دون الآخر، أو قد يحدث في أحدهما أسرع من الآخر فيؤدي ذلك إلى صراع أو توتر أو تناقض بينهما، وهذا ما يسميه الوردي «بالتناشز الاجتماعي»، الذي من أشكاله التوتر الذي يحدث بين التقاليد القديمة التي قيدت المرأة ووقفت أمام تحقيق طموحاتها فلا يجوز للمرأة أن تبدي رأيها علانية في أمر زواجها، لأن الأمر موكول في الحقيقة والواقع بأهلها الذين يفاوضون ويساومون على مهرها وليس لها إلا الطاعة وقول نعم. وإذا امتنعت عن ذلك فالويل لها، وقد تتهم بأنها «عاشقة»، وقد تعاقب وتضرب أو تذبح بالخنجر، في حين أن التغير في العصر الحديث سمح للمرأة دخول

المدارس فتعلمت وتوظفت وأصبحت لا ترضى لنفسها أن تكون موضع مساومة لا إرادة لها فيها، وأن تختار من تشاء بإرادتها.

وقد ساعد دخول الأفكار الجديدة والمخترعات الحديثة ولا سيما الإذاعة والسينما ثم التلفزيون، الذي نعته الوردي بمثابة سينما ومرقص ومغني في آن واحد، يأتي به الإنسان إلى بيته ويصبح جزءاً هاماً من عملية تنشئة الأطفال وتربيتهم ذكوراً وإناثاً.

ساعد التلفزيون على انتشار «أسطورة الحب» كما يقول الوردي، التي شاعت بين فتيات هذا الجيل وفتيانه وكأنه حلم من أحلام الحياة الذي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونه. ففي كل يوم يشهد الأولاد فلماً جديداً أو مسلسلة أو أغنية أو رقصة جديدة، وهي كلها تهتف «الحب.. الحب.. الحب» فتغزو أسطورة الحب أعماق قلوبهم». وسرعان ما يبدأ الأولاد والبنات بتقليد ما شاهدوه في التلفزيون من أفانين الحب. فالفتىٰ ينشد فتاة أحلامه وكذلك الفتاة، ويظلون يحلقون في عالم من الأوهام السعيدة حتى يأتي يوم يرتطمون فيه بصخرة الواقع.

يقول الوردي، إن مشكلة هذا الجيل من الشباب أنه تغير في مفاهيمه العائلية تغيراً سريعاً، ولكنه بقي أفراد الجيل القديم محافظين على مفاهيمهم القديمة. وهو ما يحدث تناشزاً في أعماق الفرد نفسه، فقد يندفع شاب في الغرام بفتاة شابة ويغريها بمعسول الكلام، فإذا استجابت له ووافقت على الزواج منه، فسوف يجد بأن التقاليد العائلية القديمة التي ترسخت في أعماقه تقف أمامه فجأة وتنسيه آراءه ووعوده المعسولة لفتاة أحلامه ويضطر للبحث عن فتاة أخرىٰ تلائم التقاليد والعادات التي ترسخت في أعماقه، وربما يرسل من يخطب له فتاة على الطريقة التقليدية التي سار عليها الآباء من الجيل القديم.

يمكن وصف هذا الشاب الذي يقف على حافة تقاليد جيلين

مختلفين بأنه «جيمس ستيوارت» الممثل الأمريكي المعروف، و «حاج عليوي» في باطنه، وبمعنى آخر، إنه مزدوج الشخصية ولكنه لا يعرف ذلك[١].

وهناك تناشز اجتماعي من نوع آخر يظهر بين رجال الدين والجيل الجديد. ففي العهد العثماني كان هناك انسجام بين رجال الدين والوضع الاجتماعي بصورة عامة، فلا يوجد تناشز بينه وبينهم، حيث كان الأغلبية من الناس يذهبون إلى رجال الدين لحل مشاكلهم العائلية والاجتماعية وغيرها ولم يكن هناك أفضل منهم في حل مشاكلهم لأنهم كانوا في الواقع يمثلون الفئة الاجتماعية المثقفة في ذلك العهد، مثلما كانوا يمثلون تعاليم الدين المقدسة. ولكن بعد دخول عناصر الحضارة والمدنية الحديثة إلى العراق ونشوء جيل جديد عليها، ظهرت فجوة واسعة في العقلية وفي النظرة إلى أمور الحياة وفي السلوك الاجتماعي، وأخذوا ينظرون إلى رجال الدين نظرة مختلفة. ويعود السبب في ذلك إلى الموقف المتزمت الذي وقفه رجال الدين في بداية الأمر تجاه ما جاءت به الحضارة من أفكار وآراء ومواقف ونظم وأزياء وغيرها.

ومن المواقف المتزمتة التي وقفها رجال الدين أنهم منعوا أولادهم من الدخول إلى المدارس الحديثة والوظائف الحكومية كما منعوهم من لبس القبعة وقراءة الجرائد وتعلم اللغات الأجنبية والقول بكروية الأرض وبأن المطر من البخار وغير ذلك من الأفكار الجديدة والمستجدات العلمية الحديثة. والمشكلة أن هذا التيار أصبح قوياً وجارفاً فاندفع المتعلمون من الجيل الجديد، حتى أن قسماً من أبناء رجال الدين والمحافظين دخلوا المدارس الحديثة وأخذوا يقرأون الجرائد ويدخلون الوظائف الحكومية.

---

(١) علي الوردي، لمحات، ج١، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

ثالثاً ـ مرحلة التغير السريع جداً

بدأت هذه المرحلة منذ السبعينات من القرن العشرين، والحقيقة هي أن الوردي لم يدرس هذه المرحلة أو لم يتسنى له دراستها وإصدار كتاب عنها لأسباب سياسية معروفة، مثلما توقف عن إكمال الأجزاء الأخرى من كتابه «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث». وعندما وضعه حميد المطبعي في زاوية وحاصره وسأله: لماذا لم ينهض بأعباء مسؤوليته كعالم اجتماع لرصد ظواهرها الاجتماعية. وترك هذه المسؤولية إلى الباحثين الجدد؟، أجاب الوردي هو أن ما يهمه في هذه المرحلة، من زاوية علم الاجتماع، هي تنامي قوة الحكومة المركزية، لأن الحكومة (الدولة) هي بوجه عام محور الحضارة وركيزتها الأساسية، فإذا قويت ازدهرت الحضارة وإذا ضعفت ضعفت معها[١].

التناشز الاجتماعي

في أغلب كتبه ذكر الوردي أمثلة عديدة حول أشكال الصراع والتناشز الاجتماعي وانعكاساته على شخصية الفرد العراقي، ذلك الصراع الذي ظهر جلياً في المدن أكثر من الريف، وبخاصة بين نسق التربية الإسلامية التقليدية الصارمة وبين نسق التربية الليبرالية الحديثة. وقد ساعد على ذلك الاتصال الحضاري عن طريق وسائل الدعاية والإعلان الحديثة وكذلك طرق التربية والتعليم في المدارس الحديثة والنقلة الاجتماعية بين الريف والمدن وبين المدن بعضها مع البعض الآخر والدخول في الوظائف الحكومية وكذلك الأدوار والمكانات الاجتماعية الجديدة وتغير وضع المرأة ودخولها الوظائف وغيرها.

إن هذا التناشز الاجتماعي والحضاري ولَّد بدوره توترات اجتماعية

---

(١) المطبعي، مصدر سابق، ص ٩٧.

وسياسية حادة. وحسب الوردي، فإن المحافظين لم يستطيعوا مقاومة إغراءات المدنية الحديثة، وبهذا فهم ناقضوا أنفسهم بأنفسهم خلال فترة قصيرة ومن دون أن يشعروا بذلك. أما المجددون فقد اندفعوا وراء إغراء المدنية الحديثة وانحرفوا في تيارها مما أدىٰ إلى نوع من التحلّل الديني والاجتماعي، وهي إحدى مشاكل الجيل الجديد.

ومن الملاحظ أن التناشز الاجتماعي يرافق كل تغير وتطور وتحول يحدث في المجتمعات، ولكن من الملاحظ أيضاً، أن التغير يكون أكبر وأسرع كلما كان التناشز الاجتماعي أشد وأكبر تنوعاً. أما سبب التناشز، فيرجعه الوردي إلى أن الأجزاء التراثية لا تتغير كلها على وتيرة واحدة وبسرعة واحدة، فمنها ما يتغير ببطء، ومنها ما يتغير بسرعة وعلى درجات متفاوتة، وهذا ما يؤدي إلى ظهور مشاكل وأزمات متعددة، كالمشاكل التي استجدت بعد دخول المرأة إلى المدارس والوظائف والخدمات. فقد أخذ بعض المتعلمين يدعون إلى تحرير المرأة فيرفعون شعار مساواتها مع الرجل، ويدعون للديمقراطية ويرفعون شعارها ويكتبون المقالات والخطب الرنانة ويدعون للحرية والمساواة، ولكنهم سرعان ما يثورون عندما يقال لهم أنهم ضعفاء، لأنهم يشاورون المرأة في أمور حياتهم!

والموظف الذي ينادي بالمساواة بين الموظفين والمواطنين على السواء وحسب القانون، لكنه لا يستطيع أن يساوي بينهم فعلاً عند مراجعة أحد أقربائه أو أفراد عشيرته أو جيرانه أو أصدقائه ويفضلهم على غيرهم. وإذا حاول أن يساوي بين الناس فقد يتهمه البعض بأنه «خوّاف» و «ضعيف» و «مخنث» ولا يتعصب لأهله وعشيرته.

كما يظهر التناشز الاجتماعي في الجدل غير العلمي الذي ينشب بين الأفراد، ذلك الجدل الذي يتصف عادة بالتفاهة والعناد والإصرار على الرأي بحيث يتحول إلى فكرة معينة تتمركز حول الأنا، لأن كل

طرف من المتخاصمين يشعر بأن تغلب صاحبه عليه في الجدل هو دليل على هبوط مكانته الاجتماعية في نظر الآخرين، ولذلك فإنه يصر على رأيه ويأتي بأمثلة عديدة لتأييد رأيه ودعمه بالحجج والبراهين. ومن مظاهر هذا الجدل أن المتخاصمين يثورون ويرعدون ويزبدون. وهو عكس الجدل العلمي الهادئ حيث يدافع كل طرف من الأطراف عن فكرة معينة بمقدار جهده فيها.

ويظهر هذا التناشز واضحاً في الصراعات السياسية والاجتماعية وفي الأوقات التي ترتفع فيها حدة الوعي السياسي. ويرجع الوردي ذلك إلى عوامل عديدة منها ما أطلق عليه «بالنزعة الجدلية» التي ورثها أهل العراق من أسلافهم، وكذلك في التربية التقليدية والاندفاع، بنفس الوقت، في تيار المدنية الغربية.

فمن الملاحظ أن بعض المتعلمين يتشدقون بأرقىٰ ما جاءت به الحضارة الغربية من مبادئ ومفاهيم وقيم، غير أنها تتحول عندهم إلى شعارات فارغة تختفي تحتها «شخصية زقاقية» لا تكاد تمس بعض أوتارها الحساسة حتى تنتفض وتتحول إلى أسد ضار، وكأنه شقي من أشقياء بغداد من ذلك الزمان.

وكذلك يظهر التناشز الاجتماعي في كثير من الظواهر الاجتماعية الأخرىٰ كالوساطة وفي توزيع الحقوق والواجبات وفي العلاقة بين الرجل والمرأة والصراع بين الجيل القديم والجديد، مثلما يظهر التناشز في الفجوة الواسعة بين الشعب والحكومة.

وفي الواقع فإن أية حكومة، مهما كانت، لا تستطيع تطمين رغبات جميع فئات الشعب مرة واحدة، ولذلك نجد أن التذمر من الحكومة مستمر دوماً. وقد يصل الحال بالبعض منهم أن يعد الحكومة مسؤولة عن كل ما يصيبهم، مهما كان ذلك تافهاً.

ومن الممكن القول، بوجه عام، أن العراقيين تعلموا أفكاراً أرفع من مستواهم ومستوىٰ ظروفهم وإمكاناتهم وقيمهم الاجتماعية.

ومع ما في آراء الوردي من صواب، فقد غالىٰ في رأيه بخصوص موقف العراقيين من الحكومة، لأن الشعب العراقي، في الواقع، كان قد عانىٰ كثيراً وما يزال من تسلط الحكومات العديدة التي تعاقبت على العراق في الحكم، لأنها لم تكن حكومات ديمقراطية وعادلة وممثلة لمصالح الشعب إلا قليلاً. وهذا لا يعني بنفس الوقت، أن يكون بإمكان العراقيين أن يتخلوا بسهولة ويسر عن قيمهم الاجتماعية القديمة وموقفهم من الحكومات وأن يسلكوا سلوكاً ديمقراطياً!

لقد شبه الوردي «مرحلة الستينات» من هذا القرن، وهي مرحلة عصيبة من تاريخ العراق الحديث، بالمرحلة التي مر بها العراق في صدر الإسلام حيث أخذ النقد والانتقاد يتسع بالتدريج حتى الثورة على عثمان. وحينما تولىٰ الإمام علي الخلافة، كان أهل العراق ينتظرون منه أن يحابيهم ويراعي مصالحهم، على منوال ما فعل عثمان، غير أنهم انفضوا من حوله حين يئسوا من محاباته. ومن المأثور عن الإمام علي أنه قال «ما أبقىٰ لي الحق من صديق»!

إن نزعة الجدل جعلت من العراق موطن المعارضة للدولة الأموية وهذا ما دعىٰ الحجاج بن يوسف الثقفي لأن يدعو أهل العراق «بأهل الشقاق والنفاق» وصارت تلك صفة ملازمة لهم.

ومثل ما جرىٰ للإمام الحسين عند استشهاده في كربلاء حين أرسل إليه أهل الكوفة يبايعونه. وحين قدم إلى العراق خذلوه فقتلوه. والسؤال الذي يطرحه الوردي: هل أن هذه الصفة من طبيعة المجتمع العراقي؟

يجيب الوردي «بأن هذا القول لا يخلو من «خطأ»، فقد قَتَل

الإمام الحسين أعداؤه وليس مناصريه. وأن أهل الكوفة عندما شعروا بالندم أخذوا بثأره فيما بعد.

وقد أشار الوردي إلى أنه من الممكن وصف أهل العراق بأنهم متفرقوا الرأي ومنشقون على أنفسهم، بنفس الوقت، ولكن لا يمكن وصفهم بأنهم «غدرة» لأن انشقاقهم على أنفسهم جعلهم يبدون أحياناً كذلك، فقد تدعو فئة منهم إلى شيء غير أنه سرعان ما تظهر فئة أخرىٰ تدعو إلى النقيض من ذلك. وهنا يكمن لغزٌ من أهم ألغاز المجتمع العراقي!

وغالباً ما يظهر التناشز الاجتماعي عندما لا يستطيع الفرد أن يوفق بين نسقين متناقضين من القيم الاجتماعية حيث يظهر التعارض في السلوك والمواقف والتصرفات، وبخاصة في المواقف السياسية، في الوقت الذي يعتقد المرء بالمبادئ الديمقراطية وينادي بها عندما يكون محتاجاً إليها من جهة، وعندما يلتزم بالقيم والتقاليد العائلية والقرابية والعشائرية وقيم المحلة والجيرة والصداقة في تعامله مع الناس في الحياة اليومية، من جهة أخرىٰ. وخير مثال على ذلك الموظفين الحكوميين الذين يجدون أنفسهم مجبرين، أحياناً، ـ تحت ضغط القيم العائلية والعشائرية والمحلية ـ على أن يسلكوا سلوكاً مخالفاً يرتبط بالولاء للعائلة والعشيرة والمحلة وينسون ضغط القانون والأخلاق والمسؤولية المهنية وكذلك المبادئ الديمقراطية والعدالة والمساواة بين الناس.

هكذا ينشأ عند الفرد صراع اجتماعي ـ نفسي خفي هو في الحقيقة، رد فعل للتناشز بين نسقين متناقضين من القيم الحضارية، وهو صراع ما زالت بقاياه موجودة بشكل من الأشكال حتى اليوم.

والخلاصة التي وصل إليها الوردي هي أن مقومات الحضارة

العربية ـ الإسلامية كانت قد تزعزعت في العراق بعد الحرب العالمية الأولىٰ، وذلك بدخول عناصر المدنية الغربية إليه، المادية والمعنوية، حيث تعرف العراقيون، ولأول مرة، على أنماط ونماذج وأشكال في التفكير والعمل والسلوك لا تنسجم مع العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية والحضارية السائدة في العراق. وأن زعزعة تلك القيم كانت قد عمقت القلق وعدم الرضىٰ وأذكت روح النقد والجدل، الذي أضعف بدوره، إلى جانب عوامل أخرىٰ، قوة الدولة المستجدة وساعد على حدوث الصراعات والانقلابات فيما بعد.

والواقع فقد شهد العراق، بعد الحكم الوطني وخلاله، صراعات عديدة وعنيفة، خصوصاً بعد ثورة تموز ١٩٥٨، تلك الصراعات التي «نبشت» ما كان مدفوناً وخفياً. ومهما قدمت لنا تلك الصراعات من دروس وعبر، فإننا لم نستطع الاستفادة منها، وأنها أخذت منا، بنفس الوقت، ضحايا كثيرة. وقد ظهرت تلك الصراعات ملونة بمبادئ وشعارات سياسية جديدة ومختلفة، في حين كان الفرد العراقي مشدوداً إلى جذوره الاجتماعية التقليدية القديمة. ولهذا وجدنا اندفاعاً وحماساً سياسياً لدىٰ البعض، مثلما كانوا يندفعون ويتحمسون في «هوساتهم» وأهازيجهم البدوية. ومما زاد الطين بلّة، كما يقال، تعمق الصراعات بين الفئات المختلفة التي تتهم كل واحدة منها الأخرىٰ «بالعمالة للاستعمار»! والسؤال الذي يطرح نفسه: إلى متى تسيطر هذه النزعة المتطرِّفة على الشعب العراقي؟

لقد أجاب الوردي متفائلاً، بأن الشعب العراقي لا بد له من أن يتغير ويتطور، غير أن تطوره قد يكون بطيئاً وذلك لشدة النزعة العقلانية المسيطرة على تفكيره وكذلك لقوة «النزعة الجدلية» المسيطرة على سلوكه. غير أن التجارب القاسية التي مرت على العراقيين علمتهم دروساً بليغة، فإذا لم يتعظوا بها أصيبوا بتجارب أقسىٰ منها، وربما

حلت بهم من الكوارث ما يقسرهم على تغيير إطارهم الفكري وسلوكهم الاجتماعي!

إن «الوضع الراهن» الذي أشار إليه الوردي هو فترة «الستينات» من هذا القرن، تلك الفترة العصيبة في تاريخ العراق المعاصر التي تحتاج إلى دراسة وفهم ومعالجة اجتماعية واقعية وموضوعية معمقة. كما أن الشعب العراقي بحاجة ماسة اليوم إلى أن يتعود على الحياة الديمقراطية وأن يمارسها ممارسة فعلية بحيث تتيح له حرية إبداء الرأي والحوار والتصويت ومن دون فرض أي رأي بالقوة على الفئات الأخرىٰ، فليس يكفي أن يكتشف المرء نظرياً خطأ الطريقة القديمة التي سار عليها، وإنما ينبغي عليه أن يعتاد عملياً على ممارسة الديمقراطية وأن يدرك نتائجها العملية.

لقد دعىٰ الوردي المفكرين مراراً إلى توجيه الاهتمام نحو مثل هذه القضايا الملحة، لأن الكثير منهم لا يهتم إلا بالأشكال الظاهرية بحيث أنهم لا يتوصلون إلى جذور المشاكل الاجتماعية. كما أنهم يعالجون مثل هذه الظواهر الاجتماعية بمفاهيم قديمة ووفق منطق شكلي قديم وفلسفة طوباوية، ولا يعالجونها وفق نظريات ومناهج علم الاجتماع الحديث، مثلما يركزون اهتماماتهم بشكل سطحي، على الظواهر الاجتماعية دون أن ينظروا إلى محتوىٰ هذه الظواهر والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بها. وقد صدق الوردي حين قال:

إن العراق «يحتاج اليوم إلى ثورة في تفكيره الاجتماعي قبل أي خطوة يخطوها في عملية الإصلاح الاجتماعي»، لأنه «يقف الآن على مفترق الطرق، وهذا هو أوان البدء بتحقيق النظام الديمقراطي فيه، ولو فلتت هذه الفرصة الآن لضاعت منا أمداً طويلاً»!

إن تحقيق الديمقراطية ليس فكرة مجردة، بل هو ممارسة عملية

وعلى المرء أن لا يتظاهر بها فقط، بل عليه، على أقل تقدير، محاولة تطبيقها في حياته اليومية، وفي سلوكه الاجتماعي وفي مواقفه مع الآخرين، في البيت والشارع وفي العمل وكذلك في الحياة السياسية. وأريد أن أكرر هنا ما قاله الوردي منذ ربع قرن أو يزيد منبهاً إلى أن الشعب العراقي منشق على نفسه وفيه من الصراع القبلي والطائفي والقومي أكثر من أي شعب عربي آخر، وليس هناك طريق لعلاج هذا الانشقاق سوى ممارسة الديمقراطية التي تسمح بمشاركة كل الفئات والمجموعات السياسية والاثنية والطائفية في الحكم، وعلى العراقيين أن يأخذوا العبر والدروس من التجارب المريرة الماضية التي مرت عليهم، وقد حان الوقت الآن للتفكير في ذلك بل والعمل على تذليل ذلك[1].

فهل وعى العراقيون بما قاله الوردي قبل أكثر من ربع قرن؟ وهل هم واعون اليوم بمحنتهم كما ينبغي؟

يبدو للباحث الاجتماعي الذي يستقرئ الأحداث والوقائع والمواقف والأقوال أن الجواب بالسلب. فالعراقيين ما زالوا لم يتعودوا بعد على ممارسة الديمقراطية، لا على مستوى الأفراد ولا الجماعات ولا الأحزاب. وهذا ما يلمسه المرء من المناقشات والجدل والسجال التي تجري بين العراقيين في اجتماعاتهم وكذلك في ممارساتهم اليومية، في الداخل والخارج، والتي تتسم، في كثير من الأحيان، بنوع من التعصب القبلي والقومي والطائفي والمحلي، وهو تعصب كثيراً ما تلوّن بشعارات سياسية وديمقراطية، والتي تظهر بشكل أو بآخر بعدم احترام الرأي الآخر؛ بل فرض الرأي عليه بالقوة أحياناً، إلى جانب الإعتداد بالنفس في احتكار المعرفة والرأي السديد والدفاع عن الذات

---

(١) علي الوردي، طبيعة المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص ٣٨١ وما بعدها.

قبل معرفتها ونقدها، وهو تمركز واضح على الذات، وبكلمة واحدة: ممارسات غير ديمقراطية وغير واعية.

وفي الحقيقة والواقع، فالديمقراطية التي نتحدث عنها ونحلم بها لا يمكن أن تنزل من السماء، ولا يمكن ممارستها من دون وجود مؤسسات مدنية (ديمقراطية) توفر الإمكانات اللازمة لتطبيقها وحمايتها.

إن فرضية الوردي في التغير والتناشز الاجتماعي تطرح في الحقيقة والواقع مقدمات سوسيولوجية عن طبيعة المجتمع العراقي، تبيّن بوضوح مؤشرات ما يحمله عراق اليوم من تناقضات وصراعات ومِحن ومآسي، وكذلك تشخيصه لخصوصية شخصية الفرد العراقي وازدواجيتها، بنفس الوقت، والتي نشأت من جدلية وتداخل - بداوة - حضارة - إسلام - مدنية غربية، قولبت شخصيته وصبته في نمط ثقافي - اجتماعي فريد، ولّد ظواهراً من التفكك والعجز والنكوص، وأفرز حالة من الإغتراب والتشوه غير الطبيعي، سهلت استلاب حريته وإهانة كرامته، وليس له بعد، سوىٰ طريق واحد هو أن يستعيد وعيه الاجتماعي المستلب ويقف على رجليه من جديد ويتوحد، ويبدأ من جديد أيضاً بتغيير نفسه أولاً ثم بتغيير الآخرين من حوله، وليس ذلك بمستحيل.

الفصل الرابع

فلسفة علي الوردي الاجتماعية

محاولة لفهم الطبيعة البشرية

اهتم الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس والانثروبولوجيا بدراسة الإنسان وسبر أغوار الشخصية الإنسانية، في محاولة لفهم الطبيعة البشرية وتفسير السلوك الإنساني. وقد وضع العلماء عدداً من الأفكار والمفاهيم والنظريات التي ما زالت مثار جدل ونقد.

لقد حاول الوردي دراسة الإنسان والطبيعة البشرية ووضع اللّبنات الأولىٰ لمفهوم الشخصية والأنوية والباراسيكولوجي لتأليف كتاب في الطبيعة البشرية، كان من المفروض لو تم إنجازه، أن يكون «كتاب العمر». ولكن الوردي لم يستطع إنجاز الكتاب، لأن موضوعه، كما يقول، طويل ومعقد وليس بمقدور باحث واحد بمفرده أن يستوعبه مهما حاول. وقد أمضىٰ الوردي نحو خمسة سنوات وهو يعمل فيه. وما دفعه إلى الكتابة فيه هو أنه موضوع غير مطروق في اللغة العربية، إلى درجة كافية، وأن معظم ما كتب حوله مستمد من نظريات عفا عليها الزمن. وقد ظهرت مؤخراً نظريات أكثر تغلغلاً في فهم الطبيعة البشرية وأقرب إلى الواقعية.

ويشير الوردي إلى أن معظم مفاهيمنا القديمة حول الطبيعة

الإنسانية غير دقيقة وأدت إلى أخطاء ثلاثة: من ناحية فهمنا لأنفسنا، ومن ناحية فن معاملة الناس، وأخيراً من ناحية تربيتنا لأطفالنا[1].

وفي الحقيقة، فإن مرض الوردي العضال، الذي أودىٰ بحياته، والظروف غير الطبيعية التي مر بها العراق، ساعدت على عدم إتمام الكتاب. وما تركه الوردي هي ثلاث حوارات أجريت معه حول هذا الموضوع قبل وفاته بسنوات قليلة وكذلك بعض الشذرات المتناثرة بين سطور مؤلفاته المنشورة. وكانت أولى تلك الحوارات ما جمعه حميد المطبعي في كتاب «علي الوردي يدافع عن نفسه»، بغداد ١٩٨٧. وتضمن الكتاب الحلقات السبع التي نشرها الوردي في جريدة الثورة صيف ١٩٨٥ تحت عنوان «الجذور في تاريخ االعراق الحديث»، التي أثارت نقاشاً حاداً في الصحف البغدادية. وقد نشرت تباعاً في جريدة الثورة ببغداد. كما تضمن الكتاب حواراً أجراه حميد المطبعي نفسه مع الوردي حول الطبيعة البشرية وحول المجتمع العربي والعراقي. وكذلك حول أساليب الكتابة والشعر وغيرها من المواضيع التي تتصل بفكر الوردي ومؤلفاته.

ولكن الوردي احتج على نشر تلك الحوارات، بالشكل الذي صدرت فيه. كما غضب الوردي على حميد المطبعي عندما أراد إعادة طباعته مرة أخرىٰ.

والحوار الثاني أجراه مع الوردي سعد البزاز وصدر في كتاب «في الطبيعة البشرية ـ محاولة في فهم ما جرىٰ»، من إعداد وتقديم سعد البزاز، المكتبة الأهلية، عمان ١٩٩٦. وقد تضمن الكتاب مجموعة من المقالات نشرت أولاً في جريدة الشرق الأوسط التي تصدر في لندن

---

(١) المطبعي، ص ١٤٣.

في إحدى عشرة حلقة ومقدمة وافية جاءت تحت عنوان «جذور العنف في الشخصية العراقية»، مع عنوان فرعي «حوارات في الطبيعة البشرية للدكتور على الوردي (٢٤/ ٥ـ ٢٨/٦/١٩٩٦). ولم يذكر البزاز مكان وتاريخ تسجيله للحوار.

أما الحوار الثالث فقد أعده جليل العطية ونشره في جريدة الشرق الأوسط في حلقتين في ٢، ٣/٩/١٩٩٥ وتضمن موجزاً لفلسفة علي الوردي الاجتماعية والطبيعة البشرية والعقل البشري والانوية والصراع بين الخير والشر وغيرها.

والمفارقة هي أن هذه الحوارات الثلاثة تتشابه في كثير من محتوياتها تقريباً، مع إعادة وتكرار، وأحياناً تحوير وإضافة، لا عن قصد، لأن أغلب الحوارات المسجلة تكون سريعة وعفوية. كما أن إعادة كتابتها وإعدادها للنشر تحتاج إلى تعديل وتوضيحات في أغلب الأحيان، إضافة إلى أن إجراء مثل هذه الحوارات تم تحت ظروف سياسية ليست طبيعية. ومع ذلك فلولا هذه الجهود التي بذلها المحاورون لما كانت هذه المعلومات القيمة عن آراء الوردي في الطبيعة البشرية.

وكان هدف الوردي في دراسة الطبيعة البشرية هو الإجابة على التساؤل الرئيسي الذي حيره طيلة حياته وهو: هل الإنسان مسيّر في حياته أم مخيّر؟

يرى الوردي، بأن الطبيعة البشرية عصية على البحث العلمي لأنها تخضع في جوانب عديدة فيها لقوانين تشبه قوانين الطبيعة، والتي من الممكن تسميتها بـ «نواميس بشرية»، ومع ذلك فإنها تختلف عن النواميس الطبيعية لأن الأخيرة تسير بوتيرة واحدة لا شذوذ فيها. أما «نواميس البشر»، فإنها تختلف بدرجات متفاوتة بين هذا الإنسان وذاك.

ومن هذه النماذج، أن الإنسان ينشأ منذ طفولته في بيئة اجتماعية منعزلة ويخضع لما يسميه الوردي التنويم الاجتماعي[1].

الشخصية

في دراسته للشخصية، التي جعلها محور دراسته للطبيعة البشرية يعتبر الوردي أن هذا الموضوع من أعقد وأوسع وأدق المواضيع. فالشخصية «لغز لم يتوصل العلماء إلى اكتشاف كنهه حتى الآن، لأنها تمثل قمة ما في الكون والحياة، أي أرقى ما خلق الله وآخر حلقة في سلسلة تطور الكون حتى الآن. فإذا كان العلم يقف الآن عاجزاً عن فهم أسرار المادة الجامدة، فكيف به في فهم أسرار الشخصية المفكرة»، وما فيها من مقدرة على التفكير والإبداع.

كما أكد الوردي على العلاقة الجدلية بين الوراثة والمحيط في تشكيل الشخصية وهما يشتركان في صياغة الشخصية الإنسانية. ولكنه أكد في ذات الوقت أنه لا دور للإرادة في الخيارات التي يقوم بها الإنسان في حياته العملية. فالإرادة موجهة وليست حرة، كما أن الذكاء وراثي وليس مكتسباً ولا يد للإنسان في صنعه، ولكن من الممكن تنميته اكتسابياً ضمن حدود معينة. وقد اتضح الآن علمياً، بأن البشر يختلفون في تكوين شخصياتهم ومن النادر أن نجد، ضمن حدود معينة اثنين من البشر متشابهين في شخصيتهما تشابهاً تاماً. فلماذا يختلف الناس إذن؟ يجيب الوردي، بأن الشخصية هي حصيلة التفاعل بين مجموعتين من العوامل هما الوراثة والمحيط. فالفرد يحمل صفات معينة يرثها من أبويه، كالشكل والأجهزة العصبية والهرمونية وبعض الكفاءات والقوىٰ كما تؤثر البيئة التي ينشأ الفرد فيها، كالبيت والأقران

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية، مصدر سابق، ج٢، ص ٣١٩.

والمجتمع المحلي والمهنة. ومن هذه العوامل مجتمعة تتكون شخصية الفرد وتنمو بالتدريج.

ويشير الوردي إلى أن هذه العوامل قد يختلف تأثيرها من شخص إلى آخر ولذلك ليس للناس يد في صنع شخصياتهم إلا ضمن حدود معينة. وأن أكثر الفاشلين في الحياة هم ليسوا مسؤولين عن فشلهم، وكذلك الناجحين منهم أيضاً. وأن المواهب والقدرات لها تأثير لا يستهان به في نجاح الإنسان وفشله وكذلك الظروف التي يعيش فيها والمصادفات التي تمر عليه.

إن السنوات الخمسين الأخيرة من عمره التي قضاها في دراسة الطبيعة البشرية وتعمقه فيها، أوصلته إلى بلورة مفهوم «الأنوية» الذي شكل محور نظريته في الطبيعة البشرية، والذي يجعل من المرء إنساناً لا يقنع حتى لو دخل «جنة الفردوس». وأن تطلعه الدائم نحو «الجنة المفقودة» هو سبب تطور الإنسان وتقدم الحضارة البشرية، مثلما هو سبب تذمر الإنسان وتكالبه وشقائه.

الأنوية

كان الفلاسفة القدماء يعتبرون الإنسان حيواناً عاقلاً، ولكن اتضح لهم الآن بأن الإنسان ليس عاقلاً، كما صورته الفلسفة الإغريقية العقلانية وإنما هو أنوي، أي أنه يحب الأنا ولا يحب الحق، وأن الإنسان لا يدعو إلى الحق إلا حين يكون منسجماً مع الأنا، وهو ما يجب أن يضعه المرء نصب عينيه عند التعامل مع الآخرين.

والأنوية التي يتحدث عنها الوردي احتلت موقعاً بارزاً في تفكيره وفي آرائه حول الطبيعة البشرية وكونت محوراً يمكن أن نضعه مع المحاور الأخرى في فلسفته الاجتماعية وهي الصراع بين البداوة والحضارة وازدواج شخصية الفرد العراقي والتناشز الاجتماعي.

يعني الوردي بـ «الأنوية» الشعور بالذات تجاه الآخرين، الذي يجعل الإنسان في سعي دائم لإشباع ذاته من أجل رفع مكانته الاجتماعية في نظر الآخرين وكسب ودهم ورضاهم وإعجابهم. وهو شعور يرتبط بمراقبة الآخرين له وردود فعله عليهم لأنه يعيش في مجتمع يفرض عليه علاقات اجتماعية معينة. فالإنسان إذن «أنوي» وليس «أناني». ومن هنا فإن ثمة فرق بين المصطلحين. فإذا كانت «الأنوية» إحساس اجتماعي، فإن الأنانية إحساس فردي يجعل الإنسان يهتم بمصلحته الخاصة دون غيرها. فهي إذن إحساس أناني فردي أو «أنانية» تختلف عن «الأنوي»، الذي يميز الإنسان عن الحيوان، الذي يجعل من الإنسان حيواناً اجتماعياً، ولكنه حيوان اجتماعي عجيب ومليء بالتناقضات. كما أن «الأنوية» مصطلح جديد نحته الوردي من «الأنا»، فهي مثل الأنانية المشتقة من الأنا، ولكن بينهما فرق كبير في المعنى ولم يسبقه إلى ذلك أحد من قبل.

يقول الوردي، إن الإنسان يسير وراء الأنا ثم يأتي العقل ليبرر ما يفعله أو يرغب فيه. وإن من مفاخر المفكرين العرب أنهم انتقدوا الفلسفة العقلانية وأظهروا أوجه النقص فيها، كالجاحظ والغزالي وابن تيمية والفارابي وابن طفيل وغيرهم، الذين وضعوا شروطاً تعجيزية وأرادوا من الناس تحقيقها، وعندما لم يستطيعوا ذلك صبوا اللّوم على رؤوسهم. إنهم يفترضون أن الإنسان حيوان عاقل يستطيع التمييز بين الخير والشر بعقله ولذلك أمطروه بوابل من الحكم والأمثال، كما يفعل وعاظ السلاطين. غير أن المؤسف في الأمر، هو أن الإنسان حيوان قبل أن يكون إنساناً. وإذا كان عاقلاً فإن عقله لا يعمل إلا في حدود ضيقة يصعب عليه تجاوزها. وهذا ما توصل إليه ابن خلدون في مقدمته لدراسة المجتمع البشري. وهو في الواقع مستمد من طبيعة البشر. ولا يمكن تغيير الواقع إلا بتغيير الظروف التي أنتجته. وهنا

يضع الوردي اللوم على المفكرين الطوباويين الذين لم يفهموا الطبيعة البشرية «فالناس جبلوا من طبيعة واحدة لا يمكن تغييرها». فالطوباويون يفترضون مقدماً أن الإنسان حيوان عاقل، أي أنه قادر على التمييز بين الخير والشر بعقله، فإذا وجدوه غير قادر على ذلك نسبوا عدم قدرته إلى جهله وأخذوا يكيلون له النصائح من أجل تعليمه. ومن هنا نشأت المواعظ والخطب الرنانة وأخذوا يمطرونها على رؤوس المساكين من الناس على توالي الأجيال دون أن يجدي أي نفع في تغيير أخلاق الناس. ومن المؤسف أن ترىٰ أن هذا التفكير الطوباوي يسيطر على الكثيرين من الناس حتى يومنا هذا، فهم ما زالوا يتخيلون أموراً ليس بمقدور البشر تحقيقها، لأنهم لا يستطيعون تغيير طبيعتهم انطلاقاً من أن الإنسان هو حيوان قبل أن يكون إنساناً، وهو مهما ادعىٰ وتفاخر يظل في قرارة نفسه حيواناً.

ولا ينكر الوردي أن الإنسان عاقل، ولكن عقله لا يعمل إلا في نطاق حدود معينة يصعب عليه تجاوزها وأن من الواجب على العالم أن يتعرف على تلك الحدود قبل أن يباشر بصب مواعظه على رؤوس المساكين من الناس. وكما يقول الوردي، «فإن الطبيعة البشرية هي التي تسيطر على العقل وليس العقل هو الذي يسيطر على الطبيعة البشرية». وكان ابن خلدون وغيره من نقاد التفكير العقلاني يحاولون دراسة المجتمع البشري كما هو في الواقع، لأن هذا الواقع مستمد من طبيعة البشر التي جبلوا عليها، ولا يمكن تغيير الواقع إلا بتغيير الظروف. (في الطبيعة، ص ١١٥، المطبعي، ١٤٦).

العقل البشري

يرىٰ الوردي بأن العقل البشري متحيز بطبيعته وأن هناك عوامل متعددة تؤثر في تفكير الإنسان، من حيث لا يدري، وفي مقدمتها

المعتقدات والقيم والتقاليد التي ينشأ عليها الإنسان، وكذلك المصالح والعواطف ودرجة التعليم والذكاء. فالإنسان يتصوّر أنه حر في تفكيره، لأنه يشعر بأن ثمة عوامل كانت قد أثرت فيه ووجهت تفكيره وأثرت في اتخاذ مواقفه من الآخرين، ولا تفيد في ذلك الأدلة العقلية والنقلية فالعقل البشري مُغلف بغلاف سميك لا تنفذ إليه الأدلة والبراهين إلا من خلال نطاق ضيق ومحدود، وهذا النطاق مؤلف من البيئة التي ينشأ عليها الإنسان في الغالب. وقد أطلق الوردي على هذا الغلاف بالإطار الفكري، الذي يجعل بعض الناس يتصورون أنهم أحرار في تفكيرهم، ولكن الحقيقة هي أنهم مقيدون لا شعورياً ومن حيث لا يشعرون.

ويشبه الوردي القيود اللاشعورية بالضغط الجوي الذي نتحمل ثقله الهائل دون أن نحس به، إلا إذا انتقلنا إلى مكان آخر حيث يكون الضغط الجوي مختلفاً، كذلك العقل البشري فهو لا يشعر بوطأة الإطار الفكري الذي يقيده إلا إذا انتقل إلى مجتمع آخر وثقافة أخرىٰ، فسوف يلاحظ المرء أن هناك أفكاراً ومفاهيم مغايرة لما ألفه. وهنا يبدأ ذهنه بالانفتاح، وأنه كلما زاد الإنسان في تجواله في الآفاق واطلاعه على مختلف الأفكار والمذاهب، كلما يزداد انفتاحاً، وكلما كان الإنسان أكثر انعزالاً كلما كان أكثر تعصباً وأضيق أفقاً. ونجد مصداقية هذا الرأي عند أولئك الذين هاجروا إلى دول أخرىٰ، وبخاصة الغربية واحتكوا بشعوبها وتعرفوا على عاداتها وتقاليدها ووجدوا بأن هناك كثيراً من الأفكار والمفاهيم والعادات التي لم يألفوها أو تعودوا عليها واعتقدوا بأنها غير صحيحة وهي ليست كذلك دوماً وفي الواقع، فإن الإطار الفكري الذي يتحدث عنه الوردي مستمد من المجتمع الذي يفرض على الإنسان قواعد وقيم اجتماعية وثقافية، فإذا رأى أحداً يخالف هذه القواعد والقيم يثور عليه، وهو يعتقد بقرارة نفسه بأنه يدافع عن الحق والحقيقة. ومن هنا نلاحظ أن أغلب الحروب

والمنازعات التي يقوم بها البشر بعضهم ضد البعض الآخر، هي نتاج هذا الإطار الفكري الذي يكبل عقل الإنسان ويأسره، لأن كل طرف منهم يعتقد بأنه مع الحقيقة، والآخر مع الباطل. ومع ذلك يؤكد الوردي، بأن هناك حقائق عامة وشاملة وثابتة، فليس الظلم كالعدل. كما أن هناك العباقرة القادرين على الكشف العلمي، الذين تظهر على أيديهم النظريات العلمية. والعبقري هو الإنسان الوحيد الذي يستطيع أن يسمو على الإطار الفكري ويحلق في سماء الإبداع والاختراع[١].

ومن جهة أخرىٰ يعتقد الوردي، بأن العقل البشري لا يصلح أن يكون حكماً لحل المنازعات بين فريقين متخاصمين من البشر، وذلك بسبب ما وصفه، بأن كل واحد يتصور أنه مع الحق حين يحتكم إلى عقله، وأن الباطل مع خصمه، لذا فإن النزاع بين خصمين لا يمكن حله إلا من خلال طرف ثالث. وهما إما أن يقبلا بحكمه أو أن يكون قادراً على فرض حكمه عليهما بالقوة.

يقول الوردي، إن التنازع بين البشر محتوم ولا خلاص منه وأن التقدم الحضاري لا يقاس بالقدرة على إلغاء هذا التنازع وإنما في إيجاد ما أسماه «الوسيلة العملية لحله سلمياً»، مشيراً إلى وجود ثلاثة وسائل لتحقيق هذا الهدف هي المحكمة القضائية لحل المنازعات الشخصية، والنظام الديمقراطي لحل المنازعات السياسية، والمنهج الاستقرائي لحل المنازعات العلمية. أما بشأن المنازعات الدولية فيرى الوردي بأن البشر لم يتوصلوا بعد إلى وسيلة عملية لحلها حتى الآن لأنها رديفة للحروب[٢].

لقد منحت المخترعات الحديثة الإنسان متاعاً مادياً، ولكنها أفقدته

---

(١) علي الوردي، خوارق اللاشعور ص ٦٣. مهزلة العقل البشري، ص ٤٠، ٧٣.
(٢) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج٢، ص ٣٢٨، مهزلة العقل، ص ٨٧.

في ذات الوقت «المتاع الروحي». وهو المأزق الذي أوقعتنا فيه الحضارة. فإلى جانب الإنجازات الإيجابية العظيمة التي أمدتنا بها الحضارة، كالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي غير وجه العالم، غير أنها في الوقت ذاته، مليئة بالمساوئ، لأنها أضرت بالبشرية ونفعتها في آن. فقد أفرزت الحضارة تلوث البيئة وتضخم المدن وتكاثر السكان والانفجارات النووية وتضاؤل طبقة الأوزون وامتداد التصحر وظهور أمراض جديدة لا عهد للإنسان بها كتسمم المياه والأغذية والأمطار الحامضية. إضافة إلى أن المجتمعات المتمدنة أصبحت مشحونة بالقلق والكآبة والانحراف وارتفاع معدلات الجريمة والانتحار. ومع سلسلة الاختراعات التي أبدعها الإنسان في تاريخه الطويل، فإنه من جهة أخرىٰ، عاجز كل العجز عن إدراك الحقيقة التي تخالف مصلحته. ومهما وصل الإنسان في تقدمه العلمي والتكنولوجي، فإنه يبقىٰ عاجزاً عن إيجاد حل للحرب. وسوف يظل البشر يتنازعون ويتحاربون إلى ما شاء الله. وهذه النزعة من طبيعة البشر، وسيظلون كذلك ما لم يجدوا أمامهم قوة تردعهم.

والحال، إن طبيعة التنازع عند البشر لم تتغير وإنما تغيرت الأدوات التي يستعملها الإنسان، فقد تحول السيف والرمح الذي استخدمه الإنسان في الماضي إلى قنبلة وصاروخ[1].

ويرجع الوردي سبب التنازع بين البشر إلى نفس السبب الذي تتنازع حوله الحيوانات. فموارد الطبيعة محدودة ولا بد للبشر أن يتنازعوا عليها. وسوف يظل البشر يتنازعون حتى لو توفرت الموارد الطبيعية. إن مشكلة الإنسان أن حاجاته غير محدودة، وهو في ذلك يختلف عن الحيوان، فهو كلما أشبع حاجة من حاجاته انبثقت فيه

---

(١) علي الوردي، في الطبيعة البشرية، ص ١٢٣ وما بعدها.

حاجة أخرىٰ. كما أن الإنسان لا يكتفي بالحاجات المادية وحدها، لأنه يملك حاجات معنوية أخرىٰ. وربما تكون حاجاته المعنوية أكثر أهمية من حاجاته المادية أحياناً، فهو لا يكاد يشبع حاجاته المادية حتى يتطلع إلى الحاجات المعنوية كالحب والجاه والرئاسة وغيرها. ومما يزيد في حدة التنازع البشري هو ما يتصف به الإنسان من تحيز عقلي وتغلف أناني وشعور بالذات، الذي ينمو مع الإنسان. ومن الطبيعي أن يكون الشعور بالذات نسبي. فالإنسان يحب نفسه أكثر من غيره في الوجود، وكل إنسان يرغب في أعماق نفسه في أن يكون محبوباً ومحترماً في مجتمعه. وقد يضحي المرء من أجل ذلك بماله ونفسه أحياناً. وهذا يظهر بوضوح حين يحب المرء شخصاً فإنه يتحيز في تفكيره ومواقفه نحوه، وقد يبالغ في ذكر محاسنه.

إن الإنسان، كما يقول الوردي، «لا يبحث عن الحقيقة بمقدار ما يبحث عن الوسيلة التي تساعده في الحياة، وهو يدعي أنه يحب الحق والحقيقة ويضحي بنفسه وماله في سبيلها». إن الإنسان يحب الحقيقة حتى تكون نافعة له، فإذا لم تنفعه، يبدأ بالنظر إليها من زاوية أخرىٰ ويحاول البحث عن الأدلة التي تقلّل من شأنها.

وفي الحقيقة، فإن الوردي يربط بين العقل واللاشعور والأنوية بجوانبها السلبية والإيجابية، التي سبق إلى تفسيرها الفيلسوف الألماني لايبتنز (١٧١٦) وفرويد وغيرهما. فاللاشعور يفرز دوماً أساليب وطرائف دفاعية سلبية وإيجابية. والإنسان يخضع دوماً إلى لاشعوره الذي يخضعه لتنويم اجتماعي يشبه التنويم المغناطيسي. ويمثل اللاشعور جميع الدوافع التي تدفع الإنسان لعمل ما ولا يعرف مصدرها، مع أنه يتصوّر بأنه فعل ذلك بإرادته واختياره، بينما هو في الواقع «إنسان من حيث لا يدري»!

ويستند الوردي في ذلك على مقولة عالم النفس «مايرز» الذي

يقول بأن اللاشعور يحتوي على «منجم من الذهب» و«كومة من الأقذار» أيضاً. ولكنه يذكر أيضاً بأن أحد العلماء وصف اللاشعور بأنه «يحتوي على منجم من الذهب وعلى مجموعة من النفايات في آن واحد»[١]. ومن أهم تلك النفايات هي التعصب التقليدي، وهو الميل إلى التمسك بالعادات والتقاليد التي نشأ عليها الفرد منذ طفولته، ويعتقد بأنها الأفضل، وإن كانت مليئة بالخرافات والأوهام. وفي الوقت الذي ينتقد فيه خرافات الآخرين وأوهامهم، فإنه يغض النظر عن خرافات مجتمعه وأوهامه، بل ويمجدها ويدافع عنها ويبرّرها. وهو بهذا لا يخضع لتفكيره المنطقي الواعي، وإنما إلى دوافع لاشعورية لا إرادة له فيها ولا خيار، كحب الإنسان لمصلحته الخاصة والبحث عن كل ما ينفعها ويبعد عنها الضرر. كما في دفاع الإنسان عن نفسه في المحاكم وجلب جميع الأدلة والقرائن التي تساعد على تبرئته.

وترتبط باللاشعور جميع الرغبات المكبوتة والمحرمة على وجه الخصوص. التي يخجل الإنسان من ذكرها وإظهارها والتي تحاول أن تظهر بغير مظهرها الحقيقي للتنفيس عن نفسها. كما عند أولئك الذين يتظاهرون بحرصهم الشديد على الدين والأخلاق والمصلحة العامة وهم في أعماق نفوسهم يحاولون بذلك إشباع رغبات مكبوتة. أما الرغبات الإيجابية «في منجم الذهب» من المخترعات الكبرىٰ والأفكار المبدعة التي ساعدت على تطور العلم وتقدم المجتمع والحضارة الإنسانية، فهي ومضات خاطفة انبثقت من لا شعور العظماء والناجحين من الناس، الذين استثمروا مواهبهم على وجه من الوجوه النافعة[٢].

وفي الحقيقة فقد تأثر الوردي برواد النهضة الفكرية في مصر

---

(١) علي الوردي، خوارق اللاشعور، ص ٣٨، في الطبيعة البشرية، ص ١١٥.
(٢) علي الوردي، خوارق ص ٢٨، في الطبيعة، ص ١٢٣.

والشام، التي أحدثت تغيرات فكرية واجتماعية في العالم العربي بفضل ما كتبه ونشره عدد من المفكرين العرب والمسلمين، من الأفغاني ومحمد عبده مروراً بشبلي شميل وسلامة موسىٰ، حتى كُتّاب النهضة الفكرية في العراق، الذين حمل لوائها جميل صدقي الزهاوي وهبة الدين الشهرستاني، وكذلك أفكار «المشروطية والمستبدة» وغيرها، مع أن الوردي، لاحظ بأن أفكار هؤلاء اتخذت عموماً منهجاً وعظياً إرشادياً وأسلوباً خطابياً رناناً بدلاً من منهج موضوعي أكثر عمقاً وحيادية، ويعني ذلك اتباع مناهج علم الاجتماع الحديث، التي تبتعد عن العواطف والغلو وعن مناهج وعاظ السلاطين التي تملأ عقول الناس بالمثل والأحلام الطوبائية والأحكام المسبقة وتغفل النظر عن الواقع الاجتماعي الذي هو أصل المعرفة. مثلما تأثر برواد الفكر العربي - الإسلامي الأوائل كالجاحظ وابن مسكويه والمعتزلة وإخوان الصفا، وانتقد منهجهم العقلاني وبين سلبياته وعيوبه باعتباره منهجاً لا يتلاءم مع المنهج العلمي الحديث، لأنهم اعتادوا أن يعيشوا بتفكيرهم الاجتماعي في أبراج عاجية وينظرون إلى المجتمع نظرة مثالية وعظية، وهي النظرة التي سيطرت على المفكرين والفلاسفة الطوباويين أمثال أفلاطون والفارابي وابن طفيل وغيرهم، باستثناء العلامة ابن خلدون.

غير أن التحول الذي حدث عند الوردي في موقفه من العقل ورؤيته له، جاء بعد قراءته كتاب ديل كارنيجي الموسوم: «كيف تكسب الأصدقاء؟» حيث أخذ يناقش أفكاره الاجتماعية منطلقاً من التساؤل الرئيسي والهام الذي طرحه على نفسه: أيهما الأهم في الحياة الاجتماعية: العقل أم الأنا؟ ومع أن الوردي يعترف بأن كتاب كارنيجي لم يأت بجديد، ولكنه سبق في أفكاره علماء الاجتماع مثل كولي وميد حيث طرحها بأسلوب يمكن فهمه من قبل الناس البسطاء، وأنه استشهد بأمثلة مستمدة من الحياة اليومية الواقعية. ومذاك شعر الوردي أنه كان

يسير في حياته في طريق مغلوط وقال: «حقاً لقد كنت حماراً ولا أدري!».

وكان كارنيجي قد تعرض في كتابه إلى نقطة هامة بحسب الوردي، هي أن الإنسان ليس حيواناً عاقلاً كما يدعي الفلاسفة القدماء، فالعقل يلعب دوراً ثانوياً في حياة الإنسان وفي تكوين شخصيته و«الأنا» هي محور شخصية الإنسان، وهي التي تدور حولها معظم أفكاره وأفعاله. فحين يتجادل إنسان ما مع آخر فإنه يتصور أنه يستطيع إقناع الآخر بأدلته العقلية، ولكنه لا يقتنع حتى لو جئت له بالشمس في رابعة النهار، فهو إذ يجادلك يريد أن يغلبك في الجدل، أما الحق والحقيقة فهما من أبعد الأمور عن ذهنه، ومعنى ذلك هو أن «الأنا» هي التي تتحكم في الجدل وليس الدليل العقلي[1].

ويعتقد الوردي، بأنه بالرغم من التغير الذي حدث في المجتمع وفي العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات إلا أن طبيعة الإنسان لم تتغير، حيث بقي الإنسان هو هو ذلك الحيوان المتعصب الذي عرفناه منذ قديم الزمان وسوف يبقى كذلك. وإذا اتفق الفلاسفة على أن العقل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، إلا أنهم اختلفوا في تعريفه وحدوده، وأنه متحيّز وأن صاحبه يعاني من الأنانية والتعصب، ولهذا نجد أن العقل بقي وما يزال خارج نطاق الموضوعية ويتقلّب بحسب دوافعه، فهو محب حيناً وكاره حيناً آخر.

كما يعتقد الوردي، بأن العقل البشري يخضع في تفكيره للقوالب التي تصبها البيئة الاجتماعية فيه. فلو أن إنساناً نشأ في بيئة مليئة بالخرافات وظل يعيش في تلك البيئة ولا يعرف غيرها، لوجدناه يعتقد اعتقاداً جازماً بأن تلك الخرافات حقائق واضحة وهو يعجب حين يجدنا

---

(١) المطبعي، مصدر سابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

لا نوافق على معتقداته، وقد يحقد علينا ويضمر لنا الشر[١]. منطلقاً من أن العقل البشري «ابتكر مكيدة أبشع من مكيدة الحق والحقيقة». وعندما يتحدث الوردي عن مقولة أرسطو «إن الإنسان مدني بالطبع» يقول، بأن «الإنسان وحشي بالطبع ومدني بالتطبع»، وهو أمر أدركه ابن خلدون عندما قال بأن التنازع عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية[٢]. كما يستشهد الوردي بالفيلسوف الذرائعي المعروف وليم جيمس الذي يرىٰ بأن العقل ليس سوىٰ عضو خلقه الله في الإنسان لمساعدته في تنازع البقاء على نحو ما خلق الخرطوم في الفيل والمخلب في الأسد والسيقان في الغزال والسم في العقرب». ثم يقول «إن وسيلة العقل التوصل إلى الوسيلة التي تمكن الإنسان من النجاح في الحياة أو تمكنه من التغلب على خصمه أو خصم الجماعة التي ينتمي إليها.. وهو يستخدم عقله لاكتشاف الوسيلة التي تمكنه من ذلك»[٣].

ويضيف الوردي، بأن أهم الأدوار التي ابتلىٰ بها البشر ولا سيما العقلانيون منهم، هو داء الجدل، الذي يستخدمونه للوصول إلى الحقيقة، بينما هم يسعون للتغلب على خصومهم، ولذلك يتمسك الوردي بالحكمة القائلة «اكسب الجدل بأن تتجنبه»، ولكن هناك فرق واضح بين الجدل العلمي والجدل العقلاني، فالأول يقوم على أساس المنطق الاستقرائي، أما الثاني فيقوم على أساس المنطق الاستنتاجي. كما أن هناك فرق بين مفهوم العقل العملي ومفهومه النظري، مؤكداً على الفرق بين وظيفة العقل في حياتنا العملية وقدرته على إدراك الحقيقة المطلقة. والمشكلة هي أن الكثيرُ من المتعلمين يخلطون بين

---

(١) علي الوردي، لمحات ج ٦، ص ٣٦٤ وما بعدها.
(٢) علي الوردي، مهزلة العقل، ص ٤١، ١١٣ ـ ١١٨.
(٣) حوار مع الوردي، جريدة الجمهورية، بغداد ١٧/ ١٢/ ١٩٩٠.

هذين المفهومين، على نحو ما سار عليه المفكرون القدماء، الذين أغفلوا التغير الكبير الذي حدث في الأوساط العلمية بعد التجارب العلمية والدراسات الإحصائية والاستقرائية التي تستند على النقد والجدل والتغيير. ولذلك فالعلاقة بين المعقول واللامعقول هي كالعلاقة بين المألوف وغير المألوف، لأن كثير من الناس لا يفرق بين ما يقول له العقل وما يقول به العلم، وقد اعتاد الناس على ذكر العقل في أحاديثهم، ولكنهم يعنون به ما اعتادوا عليه وألفوه في مفاهيم وكليات عقلية، مع أن العلم الحديث لم يتطور إلا بعد أن أدرك خطأ المنهج العقلاني[١].

علي الوردي وسيغموند فرويد

يشيد علي الوردي بعظمة سيغموند فرويد وعبقريته، بالرغم من أخطائه العديدة، كما يقول، معتبراً إياه مثل كولومبس الذي اكتشف القارة الأميركية، وداروين الذي أنزل الإنسان من عليائه وجعله حيواناً، وذلك لاكتشافه «الحافز النفسي الذي كشف عن الإنسان قناعه المصطنع وجعله عارياً كما خلقني ربي»[٢].

وكان المفكرون قبل فرويد يعتقدون بأن الإنسان ذو عقل واحد يسيطر على أعماله ويوجه سلوكه، فإذا انحرف أرجعوا السبب إلى عقله وناشدوه أن يعقل ويتعظ، وإن لم يفعل اعتبروه مستحقاً للعقاب.

أما فرويد فقد اكتشف أن في الإنسان عقلاً ثانياً غير العقل الواعي (الشعور أو الوعي)، وأطلق عليه العقل الباطن أو اللاشعور، الذي اعتبره مهماً لفهم الطبيعة البشرية وسلوك الإنسان.

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) علي الوردي، الأحلام، ص ٧٨.

ومن هنا أصبح الإنسان عند فرويد ليس خيّراً محضاً وليس شريراً محضاً وإنما هو خير وشرير في آن واحد، وأن للإنسان ذاتين: واحدة تحاول النزول إلى مستوى الحيوان والأخرى تحاول الصعود إلى مستوىٰ الملائكة، وهو حائر بين هذه وتلك. وبهذا نسف فرويد المبدأ المنطقي الذي يصنف البشر إلى صنفين متعاكسين لا ثالث لهما، واحدٌ خيّر لا شر فيه وآخر شرٌ لا خير فيه. ولهذا أصبحت عند الإنسان نزعتان من الخير والشر، لأن أصل طبيعة الإنسان حيوانية، ولهذا نراه يتمرد ويندفع اندفاعاً بويهمياً في بعض الأحيان.

وبحسب فرويد، فإن الذات الحيوانية كلها لا شعورية، أما الذات البشرية فهي شعورية ولا شعورية، ولكنها ليست مثالية، لأنها تشعر بأنها مقيدة بقيود المجتمع وقيمه وتحاول مراعاتها، ولذلك يغلب عليها النفاق والمراوغة، ولكنها حالما تجد فرصة مناسبة فإنها تندفع وراء الذات الحيوانية اندفاعاً شديداً. ولولا الذات المثالية التي تراقبها لأصبحت مطية الطبيعة الحيوانية الكامنة في أعماق النفس البشرية.

ويطلق فرويد على الذات المثالية اسم «الضمير» أو «الوجدان»، وهو الرادع الباطني الذي يستمد جذوره من القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية التي ينشأ عليها الفرد. لذلك يصبح «الضمير» نسبي، ويتلوّن بلون المجتمع. ولذلك يقول الوردي «إن الضمير صوت المجتمع لا صوت الله»[١].

وقد وقف فرويد من العقل بالضد من جميع المفاهيم الفلسفية التي تقول بطبيعة الإنسان العاقلة وأنه حيوان عاقل يتميز عن باقي الكائنات الحية الأخرىٰ بالعقل واللغة والعمل، وأنه قادر على التوصل إلى الحقيقة إذا أحسن التفكير واتبع المنطق السليم، وأن العقل الواعي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧١.

قادر على تجنب الخطأ والوصول إلى الصواب. وهذا الرأي غير صحيح، فالعقل مهما حاول لا يستطيع استيعاب الحقيقة كلها، لأنه يركز على جانب واحد منها دون الأخرىٰ، ولا بد وأنه يخطئ ويصيب في آن واحد، لأنه موجه بما هو أقوىٰ من العقل، وهي الدوافع أو الغرائز، التي بطبيعتها لاعقلانية[1].

ويشبه فرويد العقل البشري بجبل الجليد العائم في المياه القطبية حيث يختفي منه تسعة أعشاره تحت سطح الماء فلا يظهر منه للعيان سوىٰ عشر واحد، ومعنى ذلك أن الأجزاء المختفية من العقل هي التي تقرر سلوك الإنسان وليس الجزء الظاهر منه، الذي يحاول الإنسان به تغطية سلوكه الشاذ. وفي الوقت الذي يمثل فيه الجزء الظاهر من جبل الجليد العقل الظاهر (الشعور) تمثل الأجزاء التسعة الأخرىٰ منه العقل الباطن، أي اللاشعور.

وقد تأثر الوردي بمفهوم اللاشعور عند فرويد، الذي يعني مجمل العمليات غير الواعية التي لا ترتبط بالإدراك الحسي والتي تتمثل بالرغبات المكبوتة التي تشمل القيم والمثل والعادات والميول التي يختزنها اللاشعور. وبمعنى آخر فاللاشعور هو مستودع لكل ما مرَّ بنا من خبرات وتجارب إيجابية وسلبية، أي كل ما نحب ونكره، منذ الولادة وحتى اليوم. كما أنه من مهامه الأساسية توجيه أفعال الإنسان السلوكية بأشكال مختلفة دون أن يعيها[2].

وقد اعتبر الوردي، مثل فرويد، أن اللاشعور هو من أهم العوامل في تكوين شخصية الإنسان والكشف عن خفايا النفس البشرية، وجعله الأساس الوحيد الذي يقوم عليه السلوك الإنساني، لأن الإنسان لا

---

(١) إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١٩٦ وما بعدها.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

يسلك في حياته بناءاً على ما يمليه عليه تفكيره الواعي وإرادته، لأن في أعماق النفس البشرية حوافز خفية تدفعه نحو ما يقوم به من سلوك دون أن يشعر بذلك.

وإذا تأثر الوردي بنظرية فرويد في اللاشعور، فإنه اعترف في ذات الوقت، بتطرف فرويد وتورطه في ذلك، مثل أي منظر يصيب ويخطئ، وأنه نظر إلى الحقيقة من زاوية معينة فتعصب لها، وبذلك أهمل ما في الحقيقة من زوايا أخرىٰ. ومع ما في نظرية فرويد من نزعة ميتافيزيقية لكنه لم يرفضها كلها، وإنما اتفق معه في مفهوم الحوافز اللاشعورية في الإنسان ورفض تحليله الذي قصره على الغريزة الجنسية[١].

علي الوردي: جدلية الثقافة والديمقراطية

نحن بأمس الحاجة إلى التوازن بين دافع الحماس ودافع الموضوعية في أنفسنا، فليس من الخير أن يسيطر الحماس على تفكيرنا دوماً، كما أنه ليس من الخير أن تخلو قلوبنا من الحماس.

علي الوردي

عند دراسته للمجتمع العراقي أدرك الوردي، أنه لا يستطيع فهم المجتمع العراقي في أوضاعه الراهنة ما لم يفهم الأحداث التاريخية والاجتماعية والسياسية التي مرت على العراق منذ العهود السابقة، وذلك لتأثير تلك الأحداث في تفكير الناس وقيمهم وسلوكهم الاجتماعي. وقد بدأ بدراسة المجتمع العراقي منذ العهد العثماني، الذي ما زال تراثه الفكري والاجتماعي يؤثر في عقول الناس

---

(١) علي الوردي، الأحلام، ص ٢٥٦.

وسلوكهم، إذ ما يزال الكثير من العراقيين يفكرون على نمط ما كانوا يفكرون به في ذلك العهد.

ومع تشكيل الحكم الوطني وتأسيس الدولة العراقية حدثت تغيرات وتحولات بنيوية ساعدت على ظهور وعي سياسي جديد إلى جانب الوعي الديني، وهو ظاهرة اجتماعية جديرة بالدراسة والبحث.

لقد عاش الشعب العراقي زمناً طويلاً تحت وطأة ظروف اقتصادية وسياسية جائرة تحمل فيها سياط الجلاوزة والمستبدين بصبر عجيب. ومما يجدر ذكره أن الشعب العراقي لم يتحمل الظلم خلال العقود الأربعة التي سبقت ثورة تموز ١٩٥٨ فقط، وإنما تحمل ظلم مئات السنين. ولم يكن العهد العثماني أو المغولي أو التتري خيراً من العهد الملكي. ومعنى هذا أن الشعب العراقي اعتاد على أخلاق اكتسبها خلال مئات السنين وليس من السهل التخلص منها. ومن جهة أخرىٰ اعتاد الشعب العراقي على أخلاق أخرىٰ جاءته من الصحراء محملة بقيم وأعراف البداوة وعصبياتها ولهذا أصبح للعراقيين شخصية مزدوجة الأخلاق والسلوك.

فالعراقي، من جهة بدوي شديد الأباء سريع الغضب، ومن جهة أخرىٰ، حضري خانع يكثر من الشكوىٰ والعتاب على الزمان. وهو يتخذ أية واحدة من هاتين الشخصيتين تبعاً للظروف المحيطة به. فهو يسلك سلوك البدوي الغالب تارة، وسلوك الحضري المغلوب على أمره تارة أخرىٰ. ومع أن هذا التناقض لا يظهر إلا في مواقف الأفراد وسلوكهم. ففي الوقت الذي يسلك فيه الفرد حسب القيم والأعراف العشائرية، فإنه يعتقد، بأن سلوكه هذا يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية وقيمها الأخلاقية ولا يتناقض معها. وهذا التناقض يولّد عند الفرد تناشزاً اجتماعياً لا يظهر بصورة مباشرة، ولكنه يؤثر تأثيراً اجتماعياً عميقاً. كما يظهر التناقض بين قيم الحضارة الغربية الوافدة، المتقدمة علمياً

وتكنولوجياً وبين الحضارة المحلية ـ التقليدية، حيث يقف الفرد العراقي مندهشاً ومبهوراً أمام لغز التقدم الحضاري. ومن جهة أخرى أنتج هذا التناقض صراعاً بين مؤيدي الحضارة الغربية وبين الواقفين ضدها وانقسم الناس إلى فئتين أطلق على الأولىٰ بالمجددين والثانية بالمحافظين. وقد انعكس هذا التناقض وما ولده من صراع وتناشز على شخصية الفرد العراقي، الذي ظهر بصورة جليّة في المدن أكثر من الريف، مثلما ولّد توتراً اجتماعياً ونفسياً وسياسياً حاداً ظهر بصورة خاصة في الصراعات السياسية وفي حدة الوعي السياسي. وقد أرجع الوردي ذلك إلى «النزعة الجدلية» التي ورثها أهل العراق من أسلافهم، وكذلك من التربية التقليدية والاندفاع العاطفي وراء الشعارات الفارغة، التي تختفي وراءها شخصية زقاقية لا تكاد تمس بعض أوتارها الحساسة حتى تنتفض وتتحول إلى أسد ضار، أو شقي من أشقياء بغداد أيام زمان.

لقد شبه الوردي مرحلة الستينات في ذلك القرن بالمرحلة التي مرّ بها العراق في صدر الإسلام حيث أخذ الجدل والنقد والانتقاد يتوسع بالتدريج حتى الثورة على عثمان. وحينما تولىٰ الإمام علي الخلافة كان أهل العراق ينتظرون منه أن يحابيهم ويراعي مصالحهم، على منوال ما فعل عثمان، غير أنهم انفضوا من حوله سريعاً حين يئسوا من محاباته. ومن المأثور عن الإمام علي أنه قال «ما أبقى لي الحق من صديق».

إن نزعة الجدل جعلت من العراق موطن المعارضة، وفي ذات الوقت، «موطن الشقاق والنفاق» وأن هذه الصفة ما زالت تلازم العراقيين حتى اليوم، ومن الممكن القول، أن العراقيين ما زالوا متفرقي الرأي ومنشقين على أنفسهم، وفي هذا يكمن لغز من ألغاز طبيعة المجتمع العراقي[١].

---

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٣٦٦ وما بعدها.

ومع أن للشعب العراقي قيماً وفضائل وأمجاداً لا يمكن نكرانها، ولكن هناك أفراداً تظهر في سلوكهم هذه الازدواجية، وهم يشكلون ما يسميهم الوردي بـ «الغوغاء»، الذين ظهروا بوضوح بعد ثورة ١٤ تموز وأصبحوا أكثر قسوة وعنفاً بعد أن كانوا أكثر خنوعاً وبكاءاً[(١)].

وتعود بعض أسباب هذه الظواهر الاجتماعية إلى الفجوة بين الشعب والحكومة. فمن المعروف أن معظم الأمم القديمة توجد فيها مثل هذه الفجوة، التي غالباً ما تنشأ بسبب ظلم الحكام واستبدادهم، الذين يفرضون على الشعوب الضرائب ويضربوهم بالسياط أو يأمرون بقتلهم لأقل هفوة تصدر منهم، وهو ما سبب بغض الرعية وحقدهم على الحكام الجائرين.

والحقيقة هي أن هذه الفجوة ذات طابع سياسي لأنها لا تؤدي إلى تكوين رأي عام يراقب الحكام ويحاسبهم ويردعهم عن الظلم والاستبداد وأن أغلب الشعوب كانت تعتبر الحكام أسياداً فتقدم لهم الطاعة والخضوع. وإذا قام أحد الحكام بأي عمل نافع اعتبروه تفضلاً ومكرمة (من السيد الرئيس). وهكذا كان الوضع في العراق خلال الحكم العثماني[(٢)].

وكان العامة في ذلك الوقت لا يحبذون التدخل في السياسة لأنها كانت خطرة عليهم ولا تطعمهم خبزاً. ولذلك كانوا يحرصون على احترام رجال الحكم ويتزلفون إليهم اتقاءً لشرهم. ويظهر مثل هذا السلوك في الأمثال الشعبية الدارجة «أنا شعلية» و «الحاكم حَكيم» و «كان ما كان والله ينصر السلطان». ! وغيرها.

وإذا اعتاد وعاظ السلاطين على التزلف للحكام، كانت العامة من

---

(١) علي الوردي، الأحلام، ص ٣٢٧ وما بعدها.
(٢) علي الوردي، مصدر سابق، ص ٣٦١.

الناس تتزلف إلى الوجهاء وأصحاب النفوذ. واستمر هذا الوضع حتى سقوط الدولة العثمانية.

بدأ التغير في الأوضاع الفكرية والاجتماعية بعد عام ١٩٠٦ بعد أن توالت الأحداث السياسية والاجتماعية التي حركت الأذهان وحولت العراقيين من مرحلة اللاوعي السياسي إلى الوعي السياسي الحاد. وكان من أهم الأحداث التي أثرت في تحريك الوعي السياسي هي حركة «المشروطية» التي كان أنصارها يطالبون بإعلان الدستور. وقد اشتد النزاع بين أنصار المشروطية وأنصار «المستبدة» التي كان أنصارها يؤيدون الحاكم المستبد. وانتقلت عدوىٰ النزاع إلى النجف، حيث انقسم الناس إلى فريقين، واحد يؤيد المشروطية وآخر يقف مع المستبدة. وكان أكثر العامة من الناس من أنصار المستبدة، في حين كان أغلب علماء الدين والمثقفين والأفندية مع حركة المشروطية. كما انتقل الصراع إلى المدن الأخرى.

وفي الحقيقة، فإن أي تطور سياسي كان يحدث في دول الجوار ينتقل تأثيره إلى العراق. فعند انتصار «جمعية الاتحاد والترقي» في اسطنبول عام ١٩٠٨، التي كانت تدعو إلى إعلان الدستور، وصل نبأ انتصارها إلى العراق وأدىٰ إلى فتح فروع لها في المدن العراقية، تدعو مثلها إلى الحرية والمساواة أمام القانون لكل الأديان والطوائف. كما تأسس في اسطنبول عام ١٩١١ حزب معارض لحزب الاتحاد والترقي، هو حزب «الحرية والائتلاف»، الذي قسم العراقيين أيضاً إلى «اتحادي» و «ائتلافي».

وكان الاحتلال الإنكليزي للعراق عام ١٩١٧ حدثاً سياسياً هاماً أحدث رعباً وهلعاً ومقاومة. وسرعان ما أصدر علماء الدين فتاوىٰ توجب الدفاع عن البلاد الإسلامية وإعلان الجهاد ضد الإنكليز الكفار. وبسبب المقاومة الواسعة اضطر الإنكليز إلى إعلان استفتاء عام في

العراق للتعرف على نوع الحكم الذي يرغب فيه سكان العراق واختيار الأمير العربي، الذي سيكون ملكاً على العراق. وقد شكلت الفئة التي طالبت بالاستقلال وبملك عربي البذرة التي انبثقت منها ثورة العشرين ضد الاحتلال الإنكليزي للعراق، التي تعتبر من أهم الأحداث السياسية في تاريخ العراق الحديث.

إن الأحداث المتتالية التي مرت على العراق أثارت جدلاً طويلاً لا عهد للعراقيين به، وأخذت تثير في الناس صراعاً فكرياً واجتماعياً يرتبط بشكل غير مباشر بالولاءات القبلية والاثنية والدينية والطائفية. وجراء ذلك انقسم العراقيون بين مشروطي واستبدادي وبين قومي وعثماني، أو جهادي وفراري، وأخيراً وطني وحكومي، وكان لهذه الفترة العصيبة من تاريخ العراق الاجتماعي أثر كبير في تطور الوعي السياسي حتى على الكسبة وأصحاب الدكاكين.

كما كان نفي المجتهدين الشيعة إلى خارج العراق، الذين لم يقروا بعدم التدخل في السياسة عام ١٩٢٣، بمثابة نقطة تحول أخرىٰ في إذكاء الوعي السياسي. غير أن اعتزال المجتهدين ورجال الدين الشيعة عن السياسة وابتعادهم عن الوظائف الحكومية، ترك الميدان فارغاً للأفندية والشريفيين، الذي أخذوا يصولون ويجولون، وقد تولىٰ البعض منهم زمام الحكم، بينما تولىٰ البعض الآخر منهم زمام المعارضة.

ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨

لقد شهد العراق منازعات عنيفة بعد «هزة» الرابع عشر من تموز، تلك الهزة التي نبشت في المجتمع العراقي ما كان مدفوناً وأوضحت ما كان غامضاً. غير أن «الثورة» أعطتنا من الدروس بمقدار ما أخذت منا من الضحايا.

وبحسب الوردي، فقد تميزت تلك الفترة «بحماس جمعي». وإذا

كان حماس الجماهير هو وقود التاريخ، إلا أن الحماس لا يكفي لوحده لنجاح الشعوب في مضمار الحياة الحديثة. فلا بد أن يرافق الحماس دقة في النظر والموضوعية. فنحن «في هذه المرحلة المتأزمة من تاريخنا في أشد الحاجة إلى التوازن بين دافع الحماس ودافع الموضوعية فليس الخير أن يسود الحماس على تفكيرنا دوماً، كما أنه ليس من الخير أن تخلو قلوبنا من الحماس»[(١)].

كانت النزاعات في العهد العثماني تقوم على أساس العصبية القبلية أو الطائفية أو بين المدن والمحلات. أما بعد ثورة ١٤ تموز فقد ظهرت النزاعات من جديد، ولكنها أصبحت مصبوغة بطلاء من الشعارات والمبادئ الحديثة، لأن العراقي ما زال يحمل في أعماقه قيمه وجذوره القديمة، الكامنة في «اللاشعور»، وأنه غير قادر على التخلص منها بسهولة. فإذا سنحت له الفرصة يعود إلى جذوره. ولهذا وجدنا أن الفلاح في القرية وابن الشارع في المدينة وغيرهما من العامة، الذين تتألف منهم أكثرية الشعب العراقي قد اندفعوا يتظاهرون ويهتفون ويتحمسون ولكنهم في أعماق أنفسهم يتبعون ما كانوا يفعلونه في «هوساتهم» الشعبية القديمة من عادات وقيم وأعراف تقليدية. وكان بعض المتعلمين يشجعون هؤلاء في اندفاعاتهم اللاعقلانية.

وقد شهد الوردي فورة من الحماس عندما خرجت جماهير غفيرة تملأ شوارع بغداد وهي تهتف بالسلام وتكاد تذوب هياماً به، ولكنها كانت في الوقت ذاته تحمل الحبال تهدد بها من لا يؤيدها في دعوتها السلمية. وهذا السلوك هو دلالة على أن التطرف والازدواجية في السلوك يتجسمان في مظاهر مختلفة، ومنها الدعوة إلى السلام.

ويرجع الوردي هذا الحماس الزائد عن حده إلى أن الشعب

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج١، ص ٨.

العراقي وقع تحت وطأة ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية جائرة وتحمل سياط الجلاوزة فيها بصبر عجيب وعلى مدىٰ مئات السنين، وليس من السهل عليه التخلص من تبعات ذلك فور قيام ثورة تموز.

ولا يقصد الوردي في أقواله أن الشعب العراقي كله من طراز ذلك الأمي الجاهل، فللشعب العراقي فضائل ليس من السهل علينا إنكارها، فهو لا يختلف عن بقية الشعوب، وإنما هناك أفراد يعكس سلوكهم تراثنا المزدوج، فهم «يحملون في أعماق نفوسهم عنجهية البدوي وخنوع الحضري» في آن واحد، وهؤلاء يمثلون جمهور «الغوغاء» ولا سيما بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨[١].

في المجتمعات المتقدمة يتنازع الناس في آرائهم ومذاهبهم، ولكن منازعاتهم تقوم على أساس من الاحترام المتبادل للآراء. فالفرد حين يعتنق رأياً لا يحاول فرضه على الآخر بالقوة ولا يدعي أنه وحده صاحب الحق المطلق فيه، لأن ما يتبعونه قائم على أساس النظام الديمقراطي الذي اعتادوا على ممارسته جيل بعد جيل، حتى صار جزءاً من تقاليدهم الاجتماعية، تلك التقاليد التي يمارسونها في بيوتهم ومدارسهم وفي ندواتهم ومجالسهم الخاصة.

أما في العراق، فإن الشعب العراقي يعيش اليوم في وضع فكري واجتماعي كانت أوربا قد عاشته قبل قرنين تقريباً، عندما كانوا أكثر انهماكاً في الجدل. فالعراقي اليوم لا يستسيغ أن يرىٰ أحداً يخالفه في رأي أو عقيدة، وهو لا يفهم هذه الحقيقة أو يعترف بها، ولهذا أصبح ميالاً إلى الاعتداء على من يخالفه في الرأي أو العقيدة، ويظن أنه على صواب دوماً وغير ه على خطأ[٢].

---

(١) علي الوردي، الأحلام، مصدر سابق، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

(٢) علي الوردي، دراسة، ص ٣٧٩ ـ ٣٨١.

ولكن كيف الخروج من هذا المأزق؟

يقول الوردي، بأن المجتمع العراقي مجتمع متعدد الاثنيات والأديان والطوائف وتاريخه متشابك مع الدول المجاورة المحيطة به، والاتصال بين الريف والمدينة هو اتصال قبلي وريفي وطائفي. وأن هذه العوامل كانت قد أثرت على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العراق وأحدثت خللاً وتناشزاً اجتماعياً. وهذا الخلل يحتاج إلى معالجة ضرورية، بمعنى أن العراق يحتاج اليوم إلى جميع قومياته وطوائفه وفئاته وأفراده لبناء الحياة الوطنية، كما يحتاج إلى جميع أشكال المشاركة الوطنية، «لأننا اليوم في أشد الحاجة إلى إصلاح الأذهان قبل البدء بإصلاح البلاد». ![1].

ثم يتساءل الوردي: إلى متى يبقىٰ الشعب العراقي تحت وطأة هذه النزعة العقلانية المتطرفة التي تدفع باتجاه العنف؟

يجيب الوردي: «إن التجارب القاسية التي مرّ بها (الشعب العراقي) علمته دروساً بليغة، فإذا هو لم يتعظ بها أصيب بتجارب أقسىٰ منها، وربما حل به من الكوارث والويلات ما يقسره على تغيير إطاره الفكري رغم أنفه. ولا يتم ذلك إلا بدراسة وتخطيط ومعالجة موضوعية. وعليه أن يحاول التعود على الحياة الديمقراطية وممارستها ممارسة فعلية، حيث تتيح له حرية إبداء الرأي والتفاهم والحوار والتصويت دون أن يسمح لفئة منه بأن تفرض رأيها بالقوة على الفئات الأخرىٰ... فلا يكفي أن يكتشف الشعب، نظرياً، خطأ الطريقة التي سار عليها، بل ينبغي أن يعتاد عملياً، على الطريقة الصحيحة ويدرك نتائجها في مجال الممارسة والتطبيق.

ويضيف الوردي، ربما يعترض البعض على هذه الآراء ويعتبرها

---

(١) علي الوردي، لمحات، ج٢، ص ٣٣٥.

طوبائية فكيف يمكن للعراقي أن يترك قيمه وأعرافه وعصبياته ويتحول إلى الديمقراطية؟ وهل ننسىٰ ما وقع عقب ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ من اندفاعات «غوغائية»؟!

يقول الوردي: «إن العراق الآن يقف على مفترق الطريق، وهذا هو أوان البدء بتحقيق النظام الديمقراطي فيه. فلو فلتت هذه الفرصة من أيدينا لضاعت منا أمداً طويلاً!».

لقد صدق الوردي وفلتت الفرصة من أيدينا. فالشعب العراقي كان واهماً وغير واع ولم يدرك ما كان يجري حوله..!

والحقيقة لا ينكر الوردي أن تحقيق الديمقراطية في العراق لا يخلو من صخب وعنف، فليس بمقدور الشعب العراقي أن ينقلب بين ليلة وضحاها إلى شعب رصين يمارس الديمقراطية كالشعوب التي سبقته في مضمار الديمقراطية. فبالتأكيد إنه يحتاج إلى زمن يستطيع فيه ممارسة الديمقراطية مرة بعد أخرى. وهو في كل مرة سيكون أكثر كفاءة وتعوداً على ممارستها. فالديمقراطية ليست فكرة مجردة نتعلمها في المدارس أو تلقىٰ في الخطابات الرنانة، بل هي تعود وممارسة عملية. وإذا بقينا نتظاهر بها قولاً ولا نمارسها فعلاً، فسوف نظل كما كنا يسطو بعضنا على بعض إلى ما لا نهاية له»!.

كما يقول الوردي: «إن الشعب العراقي منقسم على نفسه وفيه من الصراع القبلي والقومي والطائفي أكثر من أي بلد عربي آخر. وليس هناك من طريق لعلاج هذا الانقسام سوىٰ تطبيق النظام الديمقراطي، الذي يتيح لكل فئة منه أن تشارك في الحكم حسب نسبتها العددية. وعلى العراقيين أن يعتبروا من تجاربهم الماضية، وهذا أوان الاعتبار!».

عبد الكريم قاسم

يجدر بي قبل أن أنتهي من كلمة الوداع هذه أن أشير إلى موقف الزعيم عبد الكريم قاسم في هذه المرحلة الاجتماعية الهامة من تاريخنا. فلقد أعلن الرجل غير مرة أنه فوق الميول والاتجاهات، واعتقد أنه صادق فيما قال. ولكنني مع ذلك لا أستطيع أن أعد موقفه هذا خالياً من الدقة والحراجة.

إنه ليس قائد حزب وإنما هو قائد بلد تتصارع فيه الأحزاب، وهو إذن معرض للحيرة أكثر من تعرض أي قائد حزبي لها. وكلما تأملت في حراجة موقفه هذا شعرت بالثقل الهائل الموضوع على عاتقه. ساعده الله!

إنه لا يستطيع أن يتجاهل أهمية الحماس الشعبي في تأييد الثورة التي تكاثر عليها الأعداء وهو لا يستطيع كذلك أن يجاري هذا الحماس إلى الدرجة التي اندفع بها المتعصبون المتسرعون. بين يديه من جهة بلد يحتاج إلى استقرار، وبين يديه من الجهة الأخرى ثورة تحتاج إلى تأييد. ولا بد للرجل من أن ينظر في هذه الجهة تارة وفي تلك الجهة تارة أخرىٰ.

إني أشعر بالعجز في سياسة صف واحد من الطلاب حين يشتد الجدل بينهم، فكيف بالرجل وهو يقود ثورة كثورة ١٤ تموز وفي مجتمع كالمجتمع العراقي. ومهما يكن الحال فإننا يجب أن نحني رؤوسنا اعترافاً بما وهب الرجل من مهارة في قيادة سفينة البلد بين هاتيك الأمواج المتلاطمة.

علي الوردي

الأحلام بين العلم والعقيدة

بغداد ١٩٥٩ ص ٣٣١ ـ ٣٣٢

تعقيب:

حول الاستبداد والقبلية والديمقراطية

في عام ١٩٩٣ أجرىٰ الأديب والصحفي العراقي صباح اللامي حواراً سياسياً هاماً مع علي الوردي، أي قبل عامين من وفاته حول الاستبداد والديمقراطية ولم يستطع اللامي نشر الحوار في العراق لأسباب سياسية معروفة. وفي ١٤/٦/١٩٩٧ نشر الحوار في جريدة الزمان التي تصدر بلندن، بعد عامين على وفاة الوردي. ولأهمية الحوار وفرادته أنقل هنا خلاصة ما دار بين الوردي واللامي في ذلك الحوار:

يقسم الوردي تاريخ التطور الاجتماعي إلى ثلاثة مراحل رئيسية مرت بها البشرية وهي مرحلة القبلية والاستبدادية والديمقراطية. وهو بهذا يختلف عن التقسيم الذي وضعه الماركسيون الذي يبدأ بالمشاعية فالعبودية والإقطاع والرأسمالية، ثم الاشتراكية فالشيوعية وكذلك يختلف عن أبرز تقسيم ليبرالي معاصر جاء به ألفين توفلر الذي يبدأ بالعصر الزراعي فالصناعي ثم التكنولوجي فعصر المعلوماتية.

لقد شملت مرحلة القبلية معظم التاريخ الاجتماعي للبشرية، وما زالت بقاياها في المجتمعات البدائية. ومن أهم خصائصها أنها كانت خالية من الاستغلال الطبقي والقهر تقريباً، لأن رئيس القبيلة كان لا يستطيع استغلال أفراد قبيلته ويفرض عليهم سلطته بالقوة على نحو ما يفعل الحاكم في الدولة المستبدة، لأنه رئيس متبوع وليس حاكم متسلط. فهو يستمد نفوذه من طاعة أفراد قبيلته له طوعاً. وإذا وجدوا فيه استبداداً نفروا منه والتفوا حول أحد منافسيه ليجعلوه رئيساً لهم بدلاً منه.

أما الاستبدادية فقد بدأت مع قيام الحضارات العليا منذ ستة آلاف

سنة وقامت على نظام طبقي استغلالي في الإنتاج والتوزيع، ولكنها تركت وراءها آثاراً حضارية عظيمة كالتي نشاهدها الآن في بقايا آثار الملوك القدامى كما في وادي الرافدين ووادي النيل وغيرهما.

ومن خصائص نظام الحكم الاستبدادي أن صورة الحاكم الذاتية تزداد بالتضخم وذلك بسبب عاملين أساسيين، الأول هو قوة سلطته وجبروته وكثرة المتملقين والمتزلفين الذين يحيطون به، الذين يصوّرون له الأمور بالصورة التي يشتهيها. والثاني هو أنه مصاب بداء الزهو والغرور والإعجاب بالنفس فيصدق ما يقول له المتملقون فيزداد تضخم ذاته إلى درجة غير معقولة. وإذا ما اجتمع العاملان في حاكم مستبد كانت العواقب وخيمة عليه وعلى البلاد والعباد، وتدفع إلى المهالك، في الوقت الذي يعتقد فيه المستبد أنه يقود البلاد نحو المجد العظيم.

أما المرحلة الديمقراطية فقد ظهرت منذ قرنين تقريباً في بعض الدول المتقدمة ثم أخذت بالانتشار إلى دول أخرىٰ. ولكن ما زالت هناك دول كثيرة باقية حتى اليوم في المرحلة الاستبدادية.

قامت الدولة الديمقراطية أساساً لتلافي مخاطر الاستبداد. فالحاكم في النظام الديمقراطي يجد أمامه معارضين دائميين يكشفون عن عيوبه وينتقدوه. وهو يعلم تماماً أن أي عمل سيئ يقوم به سوف يؤدي إلى تشويه سمعته فينفر منه الناخبون الذين يقررون مصيره. كما أن من شروط التصويت الديمقراطي أنه يجري سراً. والهدف منه هو إبعاد الناخبين عن تأثير الآخرين.

ويشير الوردي إلى أنه يحترم الحكومات المعاصرة التي تنزع إلى احترام مبادئها الديمقراطية. كما أنه معجب بحكومة الهند في تطبيق النظام الديمقراطي، التي عمدت إلى اتخاذ أسلوب جديد في التصويت وذلك بسبب ارتفاع مستوىٰ الأمية، وذلك بوضع صور أو رموز

للمرشحين تساعد الناخب الأمي على معرفة من يدلي له برأيه.

ويعتبر الوردي بأن كل مرحلة من تلك المراحل هي خطوة تقدمية بالنسبة لسابقتها، لأنها أقل سوءاً من التي سبقتها. ثم يضيف، وإذا كانت للديمقراطية محاسن كثيرة فعلينا أن لا ننسى بأنها لا تخلو من بعض المساوئ، لأن الرأي العام معرض، في كثير من الأحيان، لأضاليل الدعاية وأحابيل المال والمعتقدات والمصالح الخاصة. ويستشهد بأحد المفكرين الذي قال «إن النظام الديمقراطي هو نظام سيئ، ولكن النظام الاستبدادي أسوأ منه».

كما يعتقد الوردي، بأن المجتمعات ستواجه في المستقبل نظاماً ثالثاً أفضل من النظام الديمقراطي وأقل منه مساوءاً.

وكان الوردي قد نوه في كتاباته وأحاديثه أن الدولة العراقية أدمجت السلطة الاقتصادية بالسلطة السياسية منذ تأميم النفط والقطاعات الخاصة وبذلك حطمت الاقتصاد الخاص نسبياً وهيمنت على الإنتاج الاقتصادي مثلما هيمنت على وسائل الإعلام والاتصال باحتكارها الكامل للمعلومات وحتى الكلمات. وبإدماج الدولة السلطة الاقتصادية بالسلطة السياسية قوضت الطبقة الوسطى الصغيرة التي أخذت تنمو منذ الخمسينات مثلما قوضت مؤسسات المجتمع المدني الوليدة. ولهذا دعا الوردي إلى بناء الحياة الوطنية التي يجب أن يشارك فيها جميع القوميات والطوائف والطبقات والفئات الاجتماعية وإلى التفكير بالديمقراطية التي تساعد على معالجة المجتمع العراقي المنقسم على ذاته.

علي الوردي والماركسية

يرىٰ الوردي، بأن النظرية الماركسية هي نظرية علمية أحدثت تغييراً كبيراً في العالم يندر أن يجد المرء لها نظيراً في تاريخ البشرية.

ومع ذلك، فلا يمكن أن تكون كاملة وخالية من العيوب تماماً، مثل جميع النظريات لأنها من صنع البشر. وكان كارل ماركس استمد نظريته من المعلومات التي توفرت لديه آنذاك، ولكنه اضطر إلى تغيير بعض الجوانب منها بعد أن استجدت لديه معلومات جديدة.

وفي الحقيقة، فإن رؤية ماركس تختلف مع ما يعتقد به بعض الماركسيين التقليديين الذين يجدون بأن أسسها كاملة وخالدة ولا يمكن الشك فيها، لأنها «نظرية علمية».

قرأ الوردي النظرية الماركسية وتعرّف على تطبيقاتها وعايش بعض جوانبها المشرقة عند زيارته لبعض الدول الاشتراكية. وكان معجباً بما شاهده فيها من مزايا قلما وجد لها مثيلاً في البلدان الرأسمالية، حيث لم يشاهد في روسيا والصين وجيكوسلوفاكيا وبولونيا تلك المناظر البشعة التي توجد عادة في البلدان الرأسمالية، كالبطالة وآلاف الفقراء الذين يسكنون في بيوت لا تليق بالبشر، أو المرضى الذين لا يجدون من يداويهم، في الوقت الذي تقوم الدولة الاشتراكية بتوجيه الإنتاج العام نحو مصلحة السواد الأعظم من المواطنين. ولكن المشكلة، بحسب الوردي، أن الدولة الاشتراكية لم تكتف بالسعي نحو هذا الهدف العظيم، وإنما ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث أخذت تتدخل في أمور هي في غنىً عنها، مثل إنكارها وجود الله والاستهانة بالأديان وتفسير التاريخ والمجتمع وطبيعة الإنسان تفسيراً مادياً.

وكان ماركس استمد نظريته الديالكتيكية من فردريك هيغل بعد أن حررها من نزعتها المثالية وجعلها مادية وشمولية.

وإذا كانت «الشمولية» من عناصر القوة في النظرية الماركسية، إلا أنها تحولت فيما بعد إلى عناصر الضعف فيها، لأن الماركسيين «المتعصبين» قاموا بتحويلها إلى «عقيدة» جامدة. فالماركسية في

التطبيق، كما يقول الوردي، تختلف اختلافاً كبيراً عنها في التنظير. فهي في التطبيق «تدعو إلى الإعجاب»، ولكنها في التنظير «تدعو إلى التقزز» أحياناً لما فيها من نصوص جامدة وقوالب فكرية تتكرر مرة بعد أخرىٰ. كما أن التنظير الماركسي أوقع الماركسيين في صنفين من الأخطاء: صنف وقع فيه المؤسسون والصنف الثاني وقع فيه الأتباع الذين يخالفون ما جاء به المؤسسون أحياناً ولكنهم يعتقدون بأنهم سائرون في طريقهم.

ويعتقد الوردي، بأن من الأخطاء الأساسية التي وقع فيها ماركس هو تركيزه على أهمية العامل الاقتصادي الذي أدىٰ ألى تطرف بعض الأتباع فيه، مع أن العوامل الأخرىٰ لها أيضاً أهميتها في تفسير الأحداث التاريخية. كما غالى الماركسيون في قضية أخرىٰ هي قيام المجتمع البشري على أسس مادية اقتصادية. فالبشر حين يعملون في إنتاج المواد الضرورية لحياتهم يدخلون في علاقات تنظيم إنتاجهم. وأن مجموع هذه العلاقات يؤلف القاعدة التي يقوم عليها البناء الفوقي أو الآيديولوجيا التي تستمد جذورها من القاعدة وتتغير بتغيرها. وأن التاريخ البشري هو نتاج صراع بين الطبقات، وأن هذا الصراع هو نتيجة التناقض الذي يحصل بين القوىٰ المنتجة وعلاقات الإنتاج.

كما يعتقد ماركس، بأن المجتمعات البشرية لا بد وأن تمر في تاريخها بمراحل خمسة هي المشاعية البدائية والرق والإقطاع والرأسمالية فالاشتراكية وكل مرحلة منها تُعد تقدمية بالنسبة للمرحلة التي سبقتها، حتى تصل إلى مرحلة الشيوعية. وقد أطلق عليها بـ «المادية التاريخية».

وبالرغم من أن هذه النظرية كانت عظيمة في حينها، إلا أن مشكلتها «تكمن في أتباعها وليست فيها». فقد أراد لها ماركس أن تكون مرشدة للعمل، غير أن أتباعها جعلوها عقيدة ثابتة لا تقبل الشك

أو التغيير، وأرادوا تطبيقها على كل المجتمعات كما فعل المستشرق الروسي كوتلوف في كتابه «ثورة العشرين» الذي لجأ فيه إلى التحليل المادي الطبقي في دراسته عن المجتمع العراقي حيث رأى بأن ثورة العشرين هي نتاج صراع طبقي بين الجماهير أو الطبقات الكادحة من البدو والفلاحين والحرفيين من جهة، وبين طبقة الأسياد، مالكي الأرض المستغِلين من جهة أخرىٰ.

وقد انتقد الوردي هذا الرأي وفنده. فثورة العشرين لم تكن نتيجة لصراع طبقي بين الشيوخ وأفراد عشائرهم كما يقول كوتلوف، فالعشائر العراقية التي اشتركت في ثورة العشرين «إنما شاركت بالثورة كتلة واحدة ـ أي بشيوخها وأفرادها معاً» وليس هناك انفصال بين الشيوخ وأفراد عشائرهم إلا نادراً.

كما اختلف الوردي مع الماركسيين في مفهوم الطبيعية الإنسانية. وكان أنجلس أعد كتاباً صغيراً حول «دور العمل في تحول الفرد إلى إنسان» ورأى فيه بأن تطور الإنسان من القرد استغرق زمناً طويلاً جداً وذلك بسبب العمل وإنتاج أدوات الإنتاج، كصنع أول سكينة من الحجر. وهذه المقدرة الجديدة عند الإنسان الأول أسهمت بالضرورة في تمتين العلاقات الاجتماعية والتعاون بين أعضاء المجتمع وخلقت الحاجة إلى الكلام فخلقت اللسان مثلاً الذي ساعد مع العمل في تحفيز الدماغ وتطوره وبذلك تطور دماغ القرد شيئاً فشيئاً إلى دماغ الإنسان.

ولم يكن ماركس قد درس نظرية دارون جيداً، الذي لم يقل بأن الإنسان قد تطور عن القرد، وإنما قال بأن الإنسان والقرد تطورا عن جد واحد، وأن التطور هو نتيجة «للانتخاب الطبيعي».

كما قارن الوردي بين الشيوعية والمهدوية التي ورد ذكرها في بعض الكتب الدينية. فقد ورد في الأحاديث النبوية بأنه عند ظهور المهدي ينعم المسلمون بنعمة لم ينعموا بمثلها قط، حيث تؤتي الأرض

أكلها وتذهب العنقاء وترعى الغنم مع الذئب ويلقي الله العدل في الأرض ويتكدس المال فيأتي الرجل فيقول «يا مهدي أعطني، فيقول له: خذ، فيحثي الذهب في ثوبه ما استطاع حمله... وتبطل استعمال النقود وتحل محلها الصلوات، فإذا أراد المرء حاجة ساوم عليها بعدد من الصلوات!.

وإذا كان المسلمون يعتقدون بأن ما يجري في أيام المهدي إنما يتم بقدرة الله، وإن الله قادر على كل شيء، فإن الماركسيين يعتقدون بأن الله غير موجود فكيف يمكن أن يتحول «ابن القرد إلى إنسان من نوع جديد في مرحلة الشيوعية»؟!

ومن المعروف أن ماركس كان له فضل كبير في التوفيق بين المادية والديالكتيكية وأطلق عليها بـ «المادية الديالكتيكية».

وفي الحقيقة، كان للمادة آنذاك مفهوم مختلف، حيث كانت «المادة» تعني ما نلمسه بأيدينا أو نحس بها بإحدىٰ حواسنا، ولكن هذا المفهوم قد تغير إثر المكتشفات الهامة خصوصاً بعد اكتشاف آينشتاين مفهوم «الزمكان». وقد شهد لينين بداية تلك المكتشفات وطرح أفكاراً جديدة تتعارض مع بعض أفكار انجلز. كما تحولت عند لينين إلى مقولة فلسفية تعني الواقع المادي خارج الذات. ولكن بعض الماركسيين ما زالوا يعيشون في نفس الجو الفكري الذي ساد في القرن التاسع عشر. ومن هذا المنطلق اتهموا النظرية النسبية لآينشتاين بأنها نظرية مثالية وميتافيزيقية.

كما اختلف الوردي مع الماركسيين في موضوع «الباراسيكولوجيا» وهو الموضوع الذي يدرس الظواهر الخارقة للنفس البشرية كقراءة الأفكار والتنبؤ بالأحداث المقبلة وغيرها، الذي تكلم عنها في كتابه «مهزلة العقل البشري». وفي الوقت الذي وصف فيه الماركسيون الذين

بأنه «أفيون الشعوب»، رأى الوردي بأن الدين ظاهرة اجتماعية قديمة وعامة يجدها المرء في جميع الشعوب، وليس من السهل الحكم عليها بأنها «أفيون الشعوب» لأنها أكثر عمقاً. وتعزى هذه الظاهرة إلى أن الإنسان مهدد بالأخطار والمشاكل، وهو إذن في حاجة إلى عقائد وطقوس دينية تساعده على مواجهة الأخطار والمشاكل والصعاب وتبعث في النفس الطمأنينة.

ويقول الوردي، «إذا جاز لنا أن نقول عن الدين بأنه أفيون الشعوب، فيجدر بنا أن نقول أيضاً أنه «أفيون ضروري لا يمكن أن تستغني عنه الشعوب، وإذا منعنا الشعوب عنه لجأت هي إلى مخدر من نوع آخر للاستعانة به على مواجهة الحياة وأخطارها». وإذا استطاع البشر في المستقبل سد جميع حاجاتهم المادية، فإنهم لا يستطيعون إنقاذ الإنسان من مشاكل الأمراض والعاهات أو مشاكل الحب والخيبة أو الطموح، وقبل كل شيء من مخالب الخطر الأعظم الذي يهدده دائماً، وهو الموت.

عندما يدرس الإنسان تاريخ الأديان دراسة دقيقة يجد أنها لم تكن دائماً مخدّرة للشعوب وأن كثيراً من الحركات الدينية كانت في بداية أمرها ثورة على النظام القائم، كما في الدين الإسلامي الذي اتخذ طابعاً ثورياً ضد طبقة المترفين والمرابين. كما أكد الوردي، على أن الدين يفقد بمرور الزمن طبيعته الثورية الأولىٰ فينحرف مع الدنيا تحت تأثير السلاطين من جهة والعامة من الناس من جهة أخرىٰ ـ مثلما شرحها في كتابه وعاظ السلاطين.

ويرىٰ الوردي، بأن الموضوعية، التي تعني عدم التحيز، تعتبر عند الماركسيين تعبير برجوازي. والموضوعية الحقيقية في نظرهم مرادفة للتحيز والتحزب، ولكن بشرط أن يكونوا إلى جانب الطبقة الكادحة ضد خصومها.

إن التاريخ البشري في نظر الماركسية هو عبارة عن صراع بين فريقين من البشر، بين الكادحين المستغَلين (بفتح الغين) والجائرين المستغِلين (بكسر الغين) وعلى الباحث الاجتماعي أن يقف دوماً إلى جانب الطبقات الكادحة ضد أعدائها المستغلين. أما إذا وقف الباحث محايداً بين السارق والمسروق أو بين الظالم والمظلوم فهو يساهم في عرقلة التقدم البشري بدلاً من المساهمة في بنائه. ولهذا يرىٰ الوردي، بأن مفهوم الموضوعية في رأي الماركسيين مستمد في رأيها من طبيعة العقل البشري الذي يجب أن يكون متحيزاً عندما يكون هناك صراع اجتماعي. وبحسب لينين، فإن الحياد في البحوث الاجتماعية هو وهمٌ ناشئ من خداع الذات لدى المفكرين البرجوازيين، فهم في الواقع متحزبون من حيث لا يشعرون، بينما هم يعتقدون بأنهم محايدون.

أما الماركسيون فهم متحزبون ويعرفون أنهم متحزبون. وهذا هو الفرق بينهم وبين المفكرين البرجوازيين. كما أن مشكلة الماركسيين، كما يقول الوردي، أنهم لا يكتفون بالنضال ضد الاستغلال الطبقي وإنما يحاولون التدخل في أمور كثيرة التي هم في غنى عنها، كتفسير الكون والتاريخ وطبيعة الإنسان والمجتمع. وإلى جانب ذلك تؤكد الماركسية على فرضية الانتماء الصارم إلى طبقة من الطبقات المتصارعة في المجتمع، لأنه لا بد وأن يتأثر الإنسان بالموقف الفكري الذي تلتزمه تلك الطبقة. ولكن الحكم على الإنسان حسب انتمائه الطبقي الذي نشأ عليه، بحسب الوردي، حكم غير دقيق، لأن هناك عوامل شتىٰ تلعب دورها في هذا المجال، وأن تكوين الشخصية البشرية لا يزال لغزاً في بعض نواحيه. ويستند الوردي في ذلك على نظرية عالم الاجتماع الألماني كارل منهايم التي تقوم على وجهة نظر أخرىٰ تختلف عن الماركسية في الانتماء والموضوعية، حيث استبدل منهايم مصطلح «الجماعة» بدل «الطبقة» ورأى بأن ماركس أخطأ حين جعل التاريخ

البشري كله نتاج الصراع الطبقي وحده. فالتاريخ حسب منهايم مليء بالتناقضات والصراعات بين القبائل والجماعات والطوائف والقوميات والمدن والمحلات ولا يمكن إرجاع جميع الصراعات والمنازعات إلى الصراع الطبقي وحده. ويدعم منهايم وجهة نظره إلى أن التحيز يرتبط بالحقيقة الخارجية التي تبدو للإنسان مثل الهرم ذو الأوجه المتعددة، حيث يحكم الإنسان على الوجه الذي يراه بحكم انتمائه إلى جماعة من الجماعات المتصارعة، لأنه لا يستطيع أن يرىٰ إلا جانباً واحداً من الحقيقة، لأن اختلاف المصالح والعقائد والآراء والقيم لا بد وأن تؤدي بكل جماعة منهم إلى النظر إلى الحقيقة من جانب يختلف عن جوانب الجماعات الأخرىٰ[١].

المرأة والتناشز الاجتماعي في العراق

مع أهمية المرأة ودورها ومكانتها في العائلة والمجتمع والثقافة باعتبارها تكون نصف المجتمع، فإن الوردي لم يخصص لها فصلاً كاملاً أو كتاباً من كتبه العديدة التي تعالج مواضيع اجتماعية مختلفة. غير أنه تطرق إلى وضعية المرأة ومشاكلها وتدني مكانتها الاجتماعية في عدد من كتبه ولكن بإيجاز شديد، حيث ناقش وضعية المرأة في الريف والمدينة وقضية الحجاب والسفور وغيرها من المشاكل التي تخص المرأة العراقية منطلقاً من أطروحته حول التناشز الاجتماعي في شخصية الفرد العراقي التي نتجت عن التغيرات البنيوية التي حدثت في العراق في النصف الثاني من القرن الماضي، تلك التغيرات العميقة الأثر التي أوقعت المرأة في شراك التناشز الاجتماعي والحضاري وكذلك ازدواج الشخصية. ومع أن الرجل وقع أيضاً في شراك التناشز الاجتماعي

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج٥، قسم ٢، ص ٢٩٢ ـ ٣٣٦.

وازدواج الشخصية، إلا أن معاناة المرأة هي أكبر وأعمق من معاناة الرجل وذلك بسبب القيم والعادات والأعراف الاجتماعية والعصبيات العشائرية التي تحيط بها وتحاصرها والتي أحدثت مشاكل اجتماعية ليست بسيطة.

والحقيقة أن التناشز الاجتماعي، كظاهرة اجتماعية عامة، تظهر في كل مجتمع يمر بمرحلة تغير وتغيير. فهو يظهر في بعض الجوانب من المجتمع التي تتعرض للتغير السريع، بينما لا يظهر في الجوانب الأخرى إلا ببطء. وهذا الفرق في سرعة التغير يؤدي في أغلب الأحيان إلى ظهور مشاكل اجتماعية مختلفة تعاني منها جميع فئات المجتمع ولكن بدرجات مختلفة.

لقد مر المجتمع العراقي في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولىٰ بمرحلة تغير سريع ما زالت مستمرة. وقد عاش الوردي تلك الفترة وشهد أحداثها وشرح كيف تحول المجتمع العراقي خلال ثمانين عاماً من مجتمع راكد ومنعزل، يسافر الناس فيه على ظهور الحمير والدواب، إلى مجتمع مفتوح تسوده مظاهر الحضارة والمدنية الحديثة.

والواقع، أن التغير الاجتماعي الذي حدث في العراق لم يجر على وتيرة واحدة أو درجة واحدة وفي جميع جوانب الحياة، فقد تغيرت وسائل المواصلات ومظاهر الحياة الأخرى كالمهن والمساكن ووسائل الأعلام والاتصال، ومع ذلك فقد بقيت جوانب أخرىٰ من المجتمع ولم تتغير بنفس الدرجة، كالقيم والعادات والتقاليد الموروثة، وهو ما سبب حدوث مشاكل وصراعات اجتماعية عديدة، لأن طبيعة البشر أنهم يقاومون أي تغير في الموروثات الاجتماعية التي نشأوا عليها منذ طفولتهم، لأنهم اعتادوا على ما وجدوا عليه آباءهم ويتمسكون بها ويتعصبون لها تعصباً أعمىٰ. ويتذكر الوردي أنه عانى كثيراً من

التغيرات التي حدثت في العراق منذ بداية الثلاثينات عندما أبدل ملابسه القديمة بالملابس الغربية الحديثة التي كانت في نظر الناس آنذاك تدل على التمسك بالدين وعدم تقليد الكفار.

كما يتحدث الوردي عن وضعية المرأة في الريف التي تعتبر في منزلة أدنى من الرجل. ويرجع ذلك إلى أن المرأة، في رأي الريفي، غير قادرة مثل الرجل على الغزو والقتال. ولذلك اختصت المرأة بالأعمال المنزلية التي يستنكف الرجل من القيام بها كالطبخ والخياطة والحياكة ونصب الخيام، وذلك لأن الريفي يعود في قيمه إلى البداوة. كما يؤكد الوردي على أن البدوي لا يسيء معاملة المرأة لأنه يتصف بالمروءة والفروسية. فهو لا يضربها ولا يقسرها على الزواج برجل لا ترضاه. والمرأة البدوية حرة في طلب الطلاق من زوجها إذا وجدت فيه ما لا ترتضيه منه. ولكن المرأة البدوية تبقىٰ محتفظة بهذه الامتيازات طالما تعيش في البادية ولا تكاد تنتقل إلى الاستقرار والزراعة حتى يتغير وضعها الاجتماعي وتهبط مكانتها وبخاصة عندما تتحول إلى زراعة الخضر وتربية المواشي وامتهان البقالة وغيرها من الحرف، حيث تستغل اقتصادياً وتعرض للبيع أحياناً باسم الزواج. وقد لا يكتفي الرجل بذلك، بل يستغلها بطريقة أخرىٰ، حيث يرسلها إلى السوق لبيع المنتوجات الزراعية. أما الزواج فيتحول إلى بيع ومقايضة. وغالباً ما يكون الحق الأول في زواج المرأة الريفية لابن عمها الذي يتزوجها بدون مهر أو بمهر رمزي أو تزويجها لرجل غريب مقابل مبلغ من المال يستحوذ عليه الأب عادة. وكثيراً ما يجري الزواج في الريف على أساس المقايضة الصريحة «گصة بگصة» وهو اتفاق بين رجلين يتزوج كل منهما أخت الآخر ومن دون مهر. أو أن تقدم المرأة كجزء من تعويض في قضايا الفصل العشائري أو الحشم. وقد يحدث أن ينذر الأب إحدى بناته منذ صغرها إلى سيد من سلالة النبي أو أن تهدى

على منوال ما تهدى الأشياء التي لها قيمة اقتصادية. وهذه هي بعض حالات استغلال المرأة في الريف العراقي[1].

كما تشيع في الريف العراقي عادة «غسل العار» وهي قتل المرأة عند الاشتباه بسلوكها. ومع أن هذه العادة موجودة في كثير من الدول العربية، ولكنها كانت أوسع انتشاراً في الريف العراقي منها في أية منطقة أخرىٰ في الوطن العربي. ويرجع الوردي سبب هذه الظاهرة إلى استفحال التناشز الاجتماعي في الريف العراقي والتناقض في نمط الحياة وأسلوب الإنتاج بين الريف والبادية.

ولا تختلف مشكلة المرأة العراقية في المدن من ناحية التناشز الاجتماعي عن موقف الناس في أي تغير يحدث من جانب واحد من جوانب المجتمع. فخلال الثمانين سنة الماضية تغير وضع المرأة تغيراً كبيراً من حيث دخولها التعليم والعمل وسفورها وخروجها من البيت لوحدها ودخولها عالم الوظائف الحكومية والأهلية، ولكن القيم والتقاليد المحيطة بها لم تتغير إلا قليلاً. ومن المعروف بأن القيم والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي سادت في العراق في الماضي كانت من أكثر القيم الاجتماعية تزمتاً وتشدداً وبخاصة القيم والأعراف التي ترتبط بالمرأة والعائلة والشرف.

ومع أن التقاليد والعادات القديمة أخذت تضعف بالتدريج، ولكن المرأة بقيت «في كماشة التناشز الاجتماعي». فبعد أن دخلت المرأة مجال التعليم والعمل وخرجت من البيت سافرة وأخذت تطمح أن تكون مثل المرأة الأوروبية في كثير من معالم حياتها وسلوكها، ولكن القيم والتقاليد الاجتماعية المحيطة بها تمنعها من ذلك، ولذلك نراها وقعت في مأزق حرج وبين تيارين متناقضين هما تيار الحضارة الحديثة

---

(١) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٢٠٩ وما بعدها.

الذي يدفع بها إلى الأمام من جهة، وتيار القيم والتقاليد القديمة الذي يسحبها إلى الخلف من جهة أخرىٰ. وقد قدمت المرأة في ذلك ضحايا كثيرة بسبب الصراع والتناشز الاجتماعي بين هذين التيارين المتناقضين. ويذكر الوردي حادثة شاهدها وهو يمر في شارع الرشيد ببغداد في منتصف القرن الماضي. وهي أن رجلاً هوىٰ بالخنجر على امرأة محاولاً قتلها «غسلاً للعار». وكانت المرأة تستصرخ المارة من الناس قائلة بأن هذا زوجها وأنها تزوجت منه على سنة الله ورسوله وأن أباها يريد قتلها لأنها تزوجت منه من دون إذنه وخلافاً للقيم والتقاليد العشائرية وأنها أصبحت عاراً على العشيرة ويجب غسل عارها!.

ومع أن عادة غسل العار في العراق أخذت بالضعف بمرور الزمن، ولكن الشعور بالعار ما زال قائماً وما زال الناس ينظرون إلى المرأة التي تخرج عن الأعراف العشائرية الموروثة نظرة احتقار شديد، وهو يدفع الرجل العراقي إلى أن يسلك تجاه المرأة سلوكاً مزدوجاً، فهو يتخذ معها دور «دون جوان» تارة، ودور «حاج عليوي» تارة أخرىٰ. كما يرغب الرجل أن يعامل المرأة على نحو ما يعامل الرجل الأوربي المرأة، فهو يبتسم لها ويتحادث معها وقد يحاول مغازلتها، ولكنه في ذات الوقت، لا يحترمها. وعندما يريد الزواج يلجأ إلى طريقة الآباء والأجداد في طريقة الزواج.

ويتطرق الوردي أيضاً إلى ظاهرة التحرش بالنساء المنتشرة في مجتمعاتنا العربية، التي هي إحدى نتائج التناشز الاجتماعي الذي تعاني منه المرأة كثيراً. ففي الماضي لم يكن الرجل قادراً على التحرش بالنساء إلا في أوقات وحالات قليلة، منها ما يسمى بـ «الكسلات» والأعياد الموسمية حيث ينتهز بعض الرجال التحرش بالنساء بشكل غير مباشر. ولكن هذه الظاهرة لم تكن عامة وإنما اقتصرت على فئة معينة من الرجال. وكان الناس ينظرون إلى تلك الفئة بعين الإحتقار.

ويرجع الوردي هذه الظاهرة إلى الحجاب الشديد الذي كان منتشراً في المدن، حيث كان من الصعب على الرجل التحرش بإمرأة وهي تمشي في الشارع مثلاً. أما الآن فقد انتشر التبرج والتزين بين نساء المدن. وقد وجد الرجل فرصته التي كان ينتظرها منذ زمن طويل.

والواقع أن ظاهرة التحرش بالنساء غير موجودة أو هي قليلة في المجتمعات المتقدمة التي اعتادت المرأة فيها على الاختلاط بين الجنسين، في المدرسة وفي العمل وفي الرحلات وغيرها، وقد يتعاطى الغزل معها علناً دون ردع أو توبيخ. أما في مجتمعنا، فالرجل ورث من الماضي قيمه وعاداته المتشددة وجوعه الجنسي، وهو في الوقت نفسه يجد أمامه المرأة وهي تتغنج في الشارع وهي في أجمل تبرجها وزينتها، «فكيف تريد منه أن يضبط أعصابه»؟!

كما يرىٰ الوردي، أن مأزق المرأة سوف يشتد في المستقبل القريب، ولكنه لا بد وأن يتضاءل بالتدريج وينتهي بمرور الزمن. وأن التقاليد والعادات الاجتماعية التي تخص المرأة العراقية قد تغيرت الآن عما كانت عليه في الماضي وهي تسير في طريق التغيير بمرور الأيام.

وقد أكد الوردي على أن هذا التغير الذي يخص المرأة كان في أوضح صوره في بغداد والمدن الكبيرة الأخرىٰ. أما في الريف والقرىٰ والبلدات الصغيرة، فإن المرأة ما زالت تعيش في نفس المرحلة التي عاشتها المرأة البغدادية في الفترة الماضية وسوف تواجه نفس المأزق التي واجهته المرأة البغدادية قبلها.

وبخصوص الحجاب فقد أشار الوردي إلى أن الحجاب لم يظهر إلا في العالم الإسلامي، لأن الإسلام «نهى عن التبرج ولكنه لم ينهِ عن السفور». فقد كانت المرأة في عهد النبي والخلفاء الراشدين مثل المرأة

الريفية اليوم تسفر عن وجهها وكفيها من غير زينة، ولكن الحجاب ظهر بعد ذلك لأسباب لا صلة لها بالدين الإسلامي. وأن التبرج الذي ينهى عنه الإسلام له ناحيتان، إحداهما أن لا يظهر من بدن المرأة أي جزء باستثناء الوجه والكفين، والأخرىٰ أن لا تتزين عند ظهورها أمام الناس. ففي عهد النبي والخلفاء الراشدين كانت المرأة سافرة الوجه والكفين وظلت على ذلك زمناً طويلاً إلى أن جاء زمن كثرت فيه الجواري وصار لزاماً على المرأة الحرة أن تميز نفسها عن الجارية بلبسها الحجاب. غير أن هذا السبب غير كاف وظاهري، وأن السبب الرئيسي هو تقليدي وطبقي، حيث بدأ الحجاب في العهد الأموي، وكان في البداية محصوراً في الطبقة العليا. وبمرور الزمن أخذت الطبقات الأخرى تقلد الطبقة العليا بالتدريج. وعندما كثرت الجواري. أصبح الحجاب رمزاً للمرأة الحرة وفي جميع الطبقات. ومن الممكن القول بوجه عام، كما يقول الوردي، أن كل عادة اجتماعية تتبناها الطبقة العليا في المجتمع تصبح بمرور الزمن موضة يحاول تقليدها الناس في الطبقات الأخرىٰ. وهذا ما حدث بشأن الحجاب قديماً والسفور حديثاً[1].

وخلال العهد العثماني كان المفهوم الشعبي للحجاب هو حجر المرأة في البيت ولكن بعد أن دخلت المرأة المدارس ومجال العمل والوظائف، وخرجت من البيت ووجهها سافر، فلا يمكن الوقوف في وجهها اليوم، لأن دخولها العمل كان قد حررها من حجرها في البيت[2].

بدأ السفور في العراق منذ الثلاثينات في القرن الماضي وبدأت به

---

(١) علي الوردي، في الطبيعة البشرية، ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ص ١٤.

امرأة من الطبقة العليا، وصارت النساء يقلدونها في ذلك شيئاً فشيئاً.

وكان أول من دعا إلى تحرير المرأة وسفورها في العراق هو الشاعر المعروف جميل صدقي الزهاوي. ففي عام ١٩١٠ نشرت له مجلة «المؤيد» المصرية مقالاً بعنوان «المرأة والدفاع عنها» وقد أعادت نشر المقال المذكور مجلة «تنوير الأفكار» التي كانت تصدر في بغداد. وقد أدىٰ ذلك إلى هياج في بغداد، خرجت إثر ذلك مظاهرة تطالب بإنزال أشد العقوبة على الكاتب الزنديق. كما ذهب أحد رجال الدين إلى الوالي ناظم باشا وأوضح له ما يترتب على مقال الزهاوي من المفاسد المخلّة بالشريعة الغراء ووصف الزهاوي بأنه رجل مارق على الدين، وقد أصدر الوالي أمره بعزل الزهاوي من وظيفته في التدريس التي كان يشغلها في مدرسة الحقوق.

وقد اضطر الزهاوي إلى الاعتزال في بيته خوفاً من اعتداء العوام عليه. ويقال أن عدداً من الأشقياء ذهبوا إلى داره ليلاً وطلبوا منه إخراج زوجته لتذهب معهم إلى المقهىٰ. ولما استنكر الزهاوي ذلك قالوا له كيف تطلب إذن من بنات الناس أن يرفعن الحجاب ويختلطن بالرجال؟ ثم هددوه بالقتل إذا عاد إلى كتابة مثل هذه الأقوال الفاسدة. وقد أقسم الزهاوي لهم بأنه لن يعود إلى ذلك أبداً.

وفي عام ١٩٢٣ حدثت ضجة في مصر على إثر دعوة قاسم أمين إلى سفور المرأة وتحررها وقامت هدىٰ شعراوي في مصر بإزاحة النقاب عن وجهها علانية أمام الناس. وكانت أول مسلمة حضرية تسفر عن وجهها. وقد أثارت بذلك ضجة كبيرة في مصر وغضب عليها زوجها شعراوي باشا وهجرها مدة غير قصيرة.

والواقع فإن أية ضجة اجتماعية تقع في مصر حينذاك كان لا بد وأن ينتقل أثرها إلى العراق، حيث كانت الصحف والمجلات المصرية تصل إلى العراق فتؤثر في النخبة المثقفة تأثيراً لا يستهان به.

وفي الخامس من تشرين الأول عام ١٩٢٤ اندلعت أول شرارة ألهبت النار في بغداد وذلك عندما وصل الأمير غازي بن الملك فيصل الأول إلى بغداد قادماً من الأردن وجرى له استقبال كبير. وكانت دهشة الناس كبيرة حين وجدوا أن من جملة المستقبلين فرقة كشافة مؤلفة من فتيات مدارس سافرات. وكانت هذه الفرقة من مدرسة البارودية للبنات. ولم تكتفي مديرة المدرسة معزز برتو بذلك، بل أخذت تخرج فرقة الكشافة في عصر يوم الاثنين من كل أسبوع لكي تسير في الشوارع وفيها الفتيات سافرات. وقد أثار ذلك ثائرة المحافظين على الرغم من صغر سن الفتيات، إذ اعتبروا ذلك منافياً للشرع والأخلاق[١].

وسرعان ما فجر هذا الحدث جدلاً شديداً بين دعاة الحجاب ودعاة السفور على صفحات الجرائد. وكان عوني بكر صدقي من أشد دعاة السفور، مما دفع بأحد الوعاظ في جانب الكرخ إلى التحريض على قتله. وكان الشاعر الشعبي المعروف الملا عبود الكرخي من دعاة الحجاب وقد نظم قصائد يهاجم بها دعاة السفور ويتهمهم بقلة الشرف.

وكان المسيحيون في العراق من رواد الحضارة والمدنية الحديثة وكانوا أول من أسس في العراق أول مدرسة وأول مسرح. وكانت نساؤهم أولىٰ النساء السافرات بين نساء العراق. وهو ما دفع بمغني المقام العراقي المعروف محمد القبنجي إلى نظم أغنية شعبية أشار فيها إلى المسيحيات اللواتي أسفرن عن وجوههن وقصصن شعرهن في العراق[٢].

---

(١) علي الوردي، في الطبيعة البشرية، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) مير بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث، ج٣، ص ٢٦.

ويرجع الوردي عدم احترام المرأة وتدني قيمتها الاجتماعية إلى ظاهرة الحجاب التي جعلت المرأة جنساً أقل منزلة من الرجل وأضعف عقلاً، وإلى القيم والعادات التي جاءت من البداوة، لأن البداوة مجتمع حرب وغزو وليس للمرأة أهمية فيه.

الفصل الخامس

مؤلفات الوردي

أصدر علي الوردي قبل ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ خمسة كتب يمكن وصفها بأنها كتب ذات أسلوب أدبي ـ نقدي ومضامين تنويرية جديدة لم يألفها القارئ العراقي ولذلك واجهت أفكاره وآراءه الاجتماعية الجريئة اتهامات وانتقادات لاذعة وبخاصة كتابه «وعاظ السلاطين» الذي صدر عام ١٩٥٤.

أما الكتب التي صدرت للوردي بعد ثورة تموز ١٩٥٨ فقد اتسمت بطابع علمي ومثلت مشروع الوردي لوضع نظرية اجتماعية بدأها بفرضياته الثلاث: شخصية الفرد العراقي، الصراع بين البداوة والحضارة والتناشز الاجتماعي.

وسوف نستعرض هذه المؤلفات بشيء من الإيجاز حسب تاريخ صدورها وهي كما يلي:

أ ـ مؤلفات علي الوردي قبل ثورة تموز ١٩٥٨

١ ـ خوارق اللاشعور ـ أو أسرار الشخصية الناجحة

يعتبر كتاب خوارق اللاشعور الذي صدر ببغداد عام ١٩٥٢ أول كتاب صدر للوردي بعد محاضرته الأولىٰ حول «شخصية الفرد العراقي» التي طبعت بكتيب صغير صدر ببغداد عام ١٩٥١. وهو بحث

في أسرار الشخصية الإنسانية الناجحة وفي غوامض العبقرية وأسرار التفوق والنجاح، وما يسمىٰ عند العامة من الناس بـ «الحظ» وأثر الحوافز اللاشعورية فيه، في ضوء النظريات العلمية الحديثة. وهدفه في ذلك نقد الأشخاص الذين اغتروا بأنفسهم وشمخوا بأنوفهم وقد ظن الواحد منهم أنه صنع نفسه بنفسه، وأنه عصامي بجده وعزمه وتحقيق إرادته، حسب المبدأ القائل «كل من جد وجد» أو «كل من سار على الدرب وصل».

والحقيقة أن هدف الكتاب هو نقد طريقة التفكير العقلانية التي سيطرت على عقول الناس زمناً طويلاً وجعلتهم ينظرون إلى الواقع الاجتماعي نظرة مثالية وعظية وغير واقعية، لأنهم اعتادوا على أن يروا الحقيقة في ضوء هذا المنهج القديم بكونها واحدة، مثلما هي الآراء والمواقف التي يجب أن تكون واحدة أيضاً. فأنت لا تكون مع الحقيقة وضدها في آن وهي مقولة المنطق القديم التي يرفضها الوردي ويسخر منها ويعالجها بجرأة على ضوء المنطق الحديث، على أمل أن تلقى لدىٰ القراء صدىٰ وتكون محاولة جادة لتلقي النقد والاستنارة والتحفيز لمعرفة الآخر المخالف من المقولات والرؤىٰ «المعتادة» بحيث تتولد لدينا مساحات جديدة من الوعي فنتقبل عطاءات الحداثة ونتفاعل معها وأن لا نتوقف عندها. فمثلما يتغير المجتمع تتبدل الأنظمة الاجتماعية وتتغير الأفكار والقيم. ومن يقف أمام التيار تجرفه أمواجه العاتية. «كمن يريد محاربة الصاروخ بسيف عنترة بن شداد»!.

ومن جهة أخرىٰ يشير علي الوردي، بأن أصحاب المنطق القديم يعتبرون المشاكل الاجتماعية هي مشاكل عقلية من الممكن حلها عن طريق الوعظ والإرشاد ولا دخل للظروف الاجتماعية فيها. وكما يقولون «إذا أُصلحت العقول استقامت الأمور»! في حين أن العقل هو نتاج اجتماعي ومن صنع المجتمع والثقافة السائدة فيه، حيث تنمو فيه

قدرات الإنسان الذهنية والمعرفية. فإذا وجدنا أفراداً يمارسون عادات وتقاليد غير صحيحة فلا يكفي لإصلاحهم أن ندعوهم إلى التفكير السليم، لأنهم يعتقدون بأن ما اعتادوا عليه هو الصحيح وما يعتقد به الآخرون فهو خطأ، ولذلك يميلون إلى الاعتداء على من يخالفهم في رأي أو عقيدة. وهذا هو شكل من أشكال التعصب العقلاني.

والحال أن المقاييس التي نميز بها بين الممكن والمستحيل هي نسبية لأنها منبثقة من الأعراف والمصطلحات الاجتماعية المتداولة التي تعودنا عليها. ومع أن تركيب العقل البشري متماثل بين البشر، غير أن لكل واحد منا منظار يؤطر عقله وينظر من خلاله إلى الحياة والكون، وتكون رؤيتنا ذات بعد واحد، فلا يصدق المرء الأمور التي تقع خارج هذا الإطار. وكثيراً ما يختلف اثنان على حقيقة واحدة، واحد يراها والآخر ينكرها، ولهذا فإن مصدر الخلاف يكمن في الإطار الذي ننظر فيه إلى الحقيقة.

يرىٰ كارل مانهايم في كتابه «الآيديولوجيا والطوبىٰ» الذي صدر عام ١٩٤٩ (ترجم من قبل الدكتور عبد الجليل الطاهر عام ١٩٦٨) بأن الحقيقة موجودة خارج العقل البشري، وهي ليست من خلق العقل. فالحقيقة كالهرم له أوجه متعددة وكل منا ينظر إلى وجه واحد من وجوهه. وبمعنى آخر فالعقل يأخذ من الحقيقة الخارجية جزءاً واحداً ثم يضيف إليه جزءاً آخراً من عنده ليكمل بذلك صورة الحقيقة، كما يتخيلها، وهذا ما جعل كل منا يحمل حقيقته الخاصة معه كما يحمل حقيبته، كما مر أعلاه.

والمفارقة، هي أن كل ما علمونا إياه ووعظونا به قد يؤدي بنا إلى نتائج معاكسة، فقد تعودنا مثلاً على سماع المثل المعروف «من جد وجد» وأن «كل من سار على الدرب وصل». مثل هذه النصائح والمواعظ تلقىٰ علينا لتحريضنا على المثابرة والجد والاجتهاد والتي من

الممكن أن تكون مفيدة، ولكنها قد تؤدي أيضاً إلى نتائج معكوسة، وقد «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن».

ويشير الوردي إلى أن كثيراً من الناس يؤمنون بالحظ بسبب ما يؤدي إليه التطرف في الجد، الذي يؤدي أحياناً إلى ما نعزوه «بسوء الحظ». وفي الواقع فليس هناك «حظ» بالمعنى الشائع، وإنما هناك قوىً لا شعورية تنبثق من أغوار النفس الإنسانية يكون لها أثر لا يستهان به في نجاح الفرد أو فشله، وهو سبب ما نراه، بين من يسعده الحظ أو لا يسعده. وأن التقصد والتعمد والتكلف والتعجل أمور مناقضة لحوافز اللاشعور ومضرة لها، وأن كثيراً من أسباب النجاح هي من استلهام اللاشعور. فإذا تعجل المرء أمراً وأراده وأجهد نفسه في سبيله، قمع بذلك وحي اللاشعور وسار في طريق الفشل.

والحال، أن طريق المجتمع البشري ناجم عن المنافسة الحادة التي تدفع كل فرد لأن يبدع ويتفوق على غيره. وقد قام التطور والتقدم البشري وما يزال على أكوام من الضحايا، أولئك الذين فشلوا في الحياة وصعد على أكتافهم الناجحون. وقد دلت الإنجازات الحضارية العظيمة التي قام بها «النوابغ» إنما جاءت نتيجة «إلهام» انبثق من أغوار اللاشعور، لأن فيه قوىً مبدعة تستطيع أن تقود الفرد إلى النجاح لو أحسن استثمارها. وأن ما يسمى بالحظ، عند العامة، إنما هو نتاج استثمار إيجابي لتلك القوى اللاشعورية وهي ما ينسبونه إلى الحظ السعيد.

لقد آمن علماء القرن التاسع عشر إيماناً كبيراً بالمادة وكذبوا ما سواها وأنكروا كل ظاهرة لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً. فقد فسر بوخنر الكون، من أبسط الأشياء فيه إلى أكثرها تعقيداً بتفاعل المادة والحركة مثلما فعل العلماء العرب حين أطلقوا على المادة اسم «الجوهر الفرد» غير أن العلماء بقوا جاهلين سرها وماهيتها حتى تم لهم

ذلك عام ١٨٩٦ بعد اكتشاف جوهرها ومعرفة ما في داخل الذرة من قوىً هائلة، وأمواج كهربائية تدور في نسق غريب حول نواة كما تدور الكواكب حول الشمس. إضافة إلى ما جاء به ماكس بلانك وآينشتاين من نظريات يكاد العقل لا يقبلها لأنها مناقضة للأسس المنطقية التي استند عليها تفكيرنا حتى ذلك التاريخ، وهذا ما دفع المفكرين إلى ابتداع منطق جديد.

لقد شهد القرن العشرين انقلابين هائلين، أحدهما هو البحث في المادة والآخر هو البحث في النفس. والغريب في الأمر كما يقول الوردي، هو أن كليهما يشيران إلى نتيجة واحدة، هي أن المادة والنفس وجهان لحقيقة واحدة هي الكهرباء.

ومنذ الثلاثينات من القرن الماضي قامت دراسات نظرية وبحوث ميدانية ومختبرية حول القوى النفسية وتحت إشراف أساتذة متخصصين من جامعة ديوك الأميركية منهم الأستاذ براون. وقد جوبهت أبحاثهم بشيء من الاستنكار والسّخرية، غير أن الضجة أخذت تخف تدريجياً بعد أن أخذت جامعات مثل أكسفورد وكمبردج بتشجيع مثل هذه الدراسات. ومن ذلك التاريخ أصبح موضوع القوىٰ النفسية موضوعاً علمياً وتجريبياً مهماً، ولم يعد المرء يرىٰ الأشياء بالمنظار الذي صنعه غاليلو ونيوتن ودارون، وإنما أخذ ينظر أيضاً إلى قراءة أفكار الغير ورؤية الأشياء من وراء حجاب، مثلما أخذ يتنبأ عن بعض ما سيحدث في المستقبل.

وإذا اعتاد المرء اليوم على الأشعة السينية فإن أشعة الليزر أحدثت انقلاباً جديداً، وهو ما بدأ فعلاً الآن. وأن خوارق اللاشعور ستكون أمراً اعتيادياً أيضاً في المستقبل القريب، حيث بدأ العلماء يكتشفون خفايا ما في جسم الإنسان من أمواج كهربائية وكهرو ـ مغناطيسية مذهلة.

والحال، أنه كلما تعمق العلماء في أسرار الكون ظهرت لهم أكثر تعقيداً، لذا يصبح المغرور بالعلم مثل المغرور بالسلطة والزعامة، فكلاهما تنتابه الوساوس وتثقل رأسه الهموم. وعلى المرء أن لا يتعصب لرأي أو عقيدة، مهما بدا له ذلك مدعماً بالبراهين الدامغة، لأنها أمور اعتيادية ونسبية ومتغيرة.

ومثلما حاول الوردي أن يكون «موضوعياً» باستناده على أحدث التطورات في العلوم والفلسفة فقد حاول تبسيط الأفكار والمفاهيم والنظريات العلمية في سبيل توضيح نتائج هذه العلوم وتوصيلها وكذلك تطبيقها على وقائع الحياة اليومية، بهدف إثارة فضول القارئ وتحويل اهتمامه إلى المفاهيم الجديدة التي من الممكن أن تلعب دوراً خطيراً في المستقبل القريب، وتطبيق «خوارق اللاشعور» على نماذج من الناس، مثل أولئك الذين يسيرون حفاة على النار أو الذين يستطيعون قراءة أفكار الغير بجلاء أو الذين يتنبأون عن بعض الحوادث المستقبلية التي لا تختلف في جوهرها عن الإحساس بأشياء موجودة في الحاضر.

إن النفس البشرية التي تستطيع اختراق حاجز المسافة المكانية تستطيع أيضاً اختراق حاجز المسافة الزمانية، كما في عمل الحاسة السادسة التي تصيب في حدسها إذا ما توقف المخ عن الحركة بصورة مؤقتة، وكذلك الدور الذي يلعبه الأنبياء والقديسين والمتصوفة والعباقرة والسحرة وغيرهم.

لقد برهنت التجارب التي أجراها «راين» على آلاف الأفراد، التي تدل على أن كل واحد منهم يملك في أعماق نفسه «انبثاقات نافذة المفعول، تعبر عن قدرات خارقة، مثل «ليليان» الفتاة الخارقة الذكاء والحدس التي كانت تصيب في تنبؤاتها إلى درجة عالية جداً بحيث كانت تقف مغمضة العينين لتجيب إجابات لا يعتريها الخطأ بتاتاً.

وبالرغم من قصور نظرية اللاشعور، يرىٰ الوردي بأنها أحدثت انقلاباً عظيماً في تاريخ الفكر البشري. وقد أسدى فرويد باكتشافها خدمة كبيرة حيث كان المفكرون قبله متأثرين بالفلسفة القديمة التي كانت تؤمن إيماناً بالعقل ولم يكونوا يدركون تماماً أن هناك «عقلاً باطناً» في منطقة غير واعية من النفس البشرية تؤثر في الإنسان من غير أن يشعر بها، لذلك كان العلماء يفسرون كل حركة أو سلوك إنساني تفسيراً منطقياً مستنداً على الوعي والتفكير وتبريره منطقياً.

ومع أن أغلب المفكرين وعلماء النفس الاجتماعي لا يميلون اليوم إلى موافقة فرويد على هيكل نظريته وتطرفه في أثر العامل الجنسي وكذلك اللاشعور، فإن موقف الوردي من العقل الذي لا يسيطر على الطبيعة البشرية بقدر ما تسيطر الطبيعة البشرية على العقل، هو موقف فكري استمده من نظرية فرويد، التي تقف بالضد من المفاهيم الفلسفية التي تقول بطبيعة الإنسان العاقلة، لأنه حيوان عاقل يتميز عن الكائنات الحية الأخرىٰ بالعقل واللغة والعمل، وأن فرويد وضع فلسفة مغايرة تقول بأن السلوك البشري ليس موجهاً بالعقل، كما يظن الفلاسفة العقلانيون، وإنما بما هو أقوىٰ من العقل، أي الدوافع التي تختفي وراءها، وأنها غالباً ما تكون مبهمة وتضفي عليها معنى ما، لذلك يكون التفسير غير كامل لها. والسبب في ذلك يعود إلى العمليات اللاشعورية التي تعمل في دواخل الإنسان دون معرفته بها. ويعني فرويد بذلك أن هناك مخزون من الدوافع تكمن في اللاشعور مهمتها تفسير الأفعال وإضفاء معنى عليها.

وبحسب فرويد فإن العمليات النفسية تأخذ ثلاث كيفيات: شعورية (واعية) ولا شعورية (غير واعية) وما قبل شعورية. فالعمليات الشعورية ترتبط بالإدراك الحسّي (العقلي) وبالأشياء في العالم الخارجي. أما العمليات اللاشعورية فهي عمليات غير واعية ولا ترتبط

بالإدراك الحسّي وتتكون من الرغبات التي تكبت في اللاشعور. أما العمليات ما قبل الشعورية فهي التي تقف بين اللاشعور والشعور والتي تتصل بالذكريات اللغوية. وقد وضع فرويد أهمية كبيرة على العمليات اللاشعورية التي تختزن المثُل والقيم والميول والرغبات وجميع المكبوتات الأخرىٰ، وبمعنى آخر إنها «تختزن كل ما نحب ونكره» من خبرات وتجارب إيجابية وسلبية. وأن من أهم المهام التي يقوم بها اللاشعور هو توجيه أفعال الإنسان وسلوكه دون أن يعيها[1].

والحال، أن ما يريده الوردي هو توضيح أن الإنسان يسير بوحي اللاشعور أولاً ثم يأتي الشعور ليبرّر ما يقوم بفعله حتى يظهر بالمظهر الذي يقبله المجتمع. فالمجتمع في الواقع، يقيّد عقل الإنسان في نظرته إلى الحقيقة ويحيطه بإطار محدد لا يستطيع الإحساس به إلا إذا انتقل إلى مجتمع آخر ولاحظ أفكاراً ومفاهيم مغايرة لما اعتاد عليه. وعندئذ يمكن أن يشعر المرء بأنه كان مقيداً بقيود فكرية وأوهام اجتماعية. وقد آن الأوان، كما يقول الوردي، لأن يدرك المرء بأنه مقبل على عصر جديد لا تصلح فيه الأفكار المحدودة التي كان أجدادنا «المغفلين» يتباهون بها.

ومع كل هذا وذاك، فإن مشكلة الوزدي، هي أنه لم يخلص هو نفسه من أثر العقل البشري الذي وصفه بـ «مهزلة العقل البشري». فرغم كل التحليلات العقلانية لمشاكل الدين والأدب والسياسة والتاريخ والاجتماع التي تناولها في كتبه، فإن رأيه فيها لم يصل إلى درجة النظرية العلمية الدقيقة المدعمة بالنتائج التجريبية»[1].

---

(١) إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي، ص ١٩٦ وما بعدها.

(١) عبد الرحيم حسن، إعادة اكتشاف الوردي، مجلة العالم، ص ٤٢.

٢ ـ وعاظ السلاطين ـ نقد الدين أم نقد وعاظه؟

يعتبر كتاب «وعاظ السلاطين»، الذي صدر قبل أكثر من أربعين عاماً، من أكثر الكتب التي صدرت في العراق، إثارة للجدل والنقاش والهجوم الذي وصل إلى حد التهديد بالقتل. كما اتخذ الجدل والهجوم أشكالاً عديدة، وصدرت للرد عليه أكثر من خمسة كتب ومئات المقالات، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، في الجرائد والمجلات والإذاعة والتلفزيون، وامتد الهجوم إلى المساجد والمجالس الحسينية والأندية الثقافية وحتى المقاهي والبيوت.

قدم الوردي في هذا الكتاب المثير آراء جديدة وصريحة لا نفاق فيها ولا مجاملة حول طبيعة الإنسان من وجهة نظر سوسيولوجية لم يألفها العرب والعراقيون من قبل. وكان الوردي قد أعد بعض فصول كتابه هذا لإلقائها من دار الإذاعة العراقية، غير أن «جلاوزة الإذاعة» كما يقول، رفضته لسبب لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم[1].

يوجه الوردي انتقاداته اللاذعة إلى وعاظ السلاطين الذين يعتمدون في كتاباتهم وخطبهم وأحاديثهم وجدلهم على منطق الوعظ والإرشاد الأفلاطوني القديم، الذي هو منطق المترفين والظلمة. وأن الطبيعة البشرية لا يمكن إصلاحها بالوعظ المجرد وحده، ولا يمكن التأثير على الإنسان قبل دراسة ما جبل عليه من صفات وسلوك. وكان القدماء يتصورون بأن الإنسان عاقل وحر ويسير في الطريق الذي يختاره في ضوء المنطق والتفكير المجرد، ولهذا أكثروا من الوعظ والإرشاد اعتقاداً منهم بأنهم يستطيعون بذلك تغيير الإنسان وتحسين أخلاقه. وقد دأب الناس على ذلك منذ مئات السنين ولم يتأثروا بالموعظة إلا حين

---

(١) علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص ٥.

تلقىٰ عليهم، فنراهم يتباكون في مجالس الوعظ، فإذا خرجوا منها نسوا ما سمعوه.

وقد قدم الوردي كتابه إلى وعاظ السلاطين الذين ظلوا طوال المجتمع الإسلامي يمطرون الناس بمواعظهم وخطبهم الرنانة فلم ينتفعوا منها بشيء. إنهم دأبوا على وعظ المظلومين وتركوا الظالمين، ولهذا اتخذهم الطغاة آلات في أيديهم لينذروا الناس بعذاب الآخرة وينسوهم بذلك ما حل بهم في هذه الدنيا من عذاب مقيم.

إن التاريخ لا يسير على أساس المنطق الشكلي، وإنما على أساس ما في طبيعة الإنسان من نزعات وميول لا يمكن تغييرها بسهولة، وأن الأخلاق ما هي إلا نتيجة من نتائج الظروف الاجتماعية.

يقول الوردي: «ولقد أتيح لي في بدء حياتي فرصة ثمينة. حيث كنت أكسب قوتي بعرق جبيني، وعانيت من الذل والحرمان والمهانة قسطاً كبيراً، فأدركت آنذاك مبلغ ما يقاسي أبناء السوق والصعاليك من عذاب ومذلة على أيدي الطغاة والمترفين والجلاوزة. وأدركت أيضاً مدىٰ النفاق الذي يتعاطاه الواعظون حيث ينذروننا دوماً بعذاب الله بينما هم يهشون ويبشون في وجوه الظلمة ويقدمون لهم احتراماً وتبجيلاً».
كما حمل الوردي في كتابه على الأفكار البائدة والقديمة والتقاليد البالية في ضوء النظريات الاجتماعية والنفسية الحديثة ودعىٰ إلى نبذ التقاليد والعادات البدوية السلبية والخرافات التي تعشعش في المجتمع وبناء مجتمع عصري متقدم يدين بالولاء لله والوطن والدولة.

استلهم الوردي آراءه وأفكاره الاجتماعية الجريئة لهذا الكتاب من القرآن الكريم والسنة النبوية وكتب التراث العربي ـ الإسلامي. وكان مثله الأعلى في العدالة هو الإمام علي، وفي الثورة الإمام الحسين، وفي الاشتراكية أبو ذر الغفاري، وقد وجد عند قراءته للتاريخ

الإسلامي، بأن هناك فريقان متصارعان من أجل البقاء هما فريق السلاطين بزعامة معاوية بن أبي سفيان، وفريق الثوار بزعامة الإمام علي. وقد أفرز ذلك الصراع أفكاراً وممارسات وأحاديث كثيرة ما زالت مؤثرة في مجتمعنا حتى اليوم، مع أنه اتخذ موقفاً صريحاً وواضحاً جعله يضع الحق بجانب علي والباطل كله بجانب معاوية. وقال بأن وعاظ السلاطين هم أولئك الذين وقفوا بجانب السلطان الجائر ودافعوا عنه وبرروا أخطاءه ووقفوا بوجه من وقف مطالباً بالحق والعدالة، كما حدث في العهد الأموي والعباسي، وبقيت هذه الظاهرة تصاحب كل سلطان يحكم باسم الدين.

وقد لاحظ الوردي، بأن العرب هم أكثر من غيرهم من الشعوب مصابون بـ «إزدواج الشخصية»، ويعود السبب في ذلك إلى كونهم وقعوا تحت تأثير عاملين متناقضين من القيم هما قيم البداوة والحضارة. فالقيم البدوية تحرّض على الكبرياء وحب الرئاسة والتفاخر بالأنساب، في حين تؤكد القيم الإسلامية على التقوى والعدالة والخضوع لدين الله، ولذلك أصبح «العربي بدوي في عقله الباطن، مسلم في عقله الظاهر» فهو يمجد الفخر والقوة والتعالي في أفعاله، بينما هو في أفعاله يعظ الناس بتقوى الله وبالمساواة بين الناس. وتظهر هذه الإزدواجية بوضوح في المناطق القريبة من البادية والتي يكثر فيها رجال الدين، وأن العراقي هو أكثر ازدواجية في شخصيته من غيره من العرب لأسباب عديدة منها قربه من الصحراء ووقوعه تحت تأثير القيم البدوية أكثر من غيره من جهة، ولأن العراق منبع من منابع الفرق الدينية وموطن المناطقة والعلماء والفلاسفة والوعاظ والمرشدين[١] من جهة أخرى.

---

(١) علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص ١٣، ٢٠.

وقد وضع الوردي في الأخير مسلّمات من الممكن أن تنطبق على العرب أكثر من غيرهم من الأمم ومنها:

١ ـ إن العرب هم أكثر الشعوب حباً في الجدل والوعظ والإرشاد.

٢ ـ إن وعاظ السلاطين هم مثل شعراء السلاطين والمداحين وبعض الخطباء الذين يريدون تغيير طبيعة الناس وتغيير نفوسهم بالمواعظ والخطب الرنانة، ولم يدركوا بأنهم يطلبون المستحيل، لأنهم سوف لن يجدوا أذناً صاغية لمواعظهم. ويأتي الوردي بعدد من الأمثلة على ذلك. فبعض الوعاظ يطلبون من الناس أن ينظفوا أنفسهم من الحقد والحسد والأنانية والنفاق، وهم أنفسهم أكثر أنانية وحسداً ونفاقاً. كما أن تغيير هذه الصفات، من الناحية الاجتماعية، لا يتم إلا بتغيير الظروف الاجتماعية التي سببتها وكذلك الدوافع التي دفعت إليها، وعلى وعاظ السلاطين أن يغيروا أنفسهم قبل أن يطلبوا من الآخرين ذلك.

٣ ـ إن كثيراً من الكتّاب والوعاظ والخطباء ما زالوا يفكرون ويكتبون ويخطبون على نمط ما كان عليه الفلاسفة القدماء. فإذا رأوا ظاهرة اجتماعية أو نفسية غير إيجابية أخذوا يمطرون الناس بخطبهم ومواعظهم ويعتقدون بأنهم يستطيعون إصلاحهم بذلك، في حين أن العلماء المعاصرين يحاولون التعرف على الظروف الاجتماعية والعوامل الخفية والدوافع التي تقف وراء ذلك والتي تؤثر في تفكير الناس وفي سلوكهم ومواقفهم من الآخرين، وبعد ذلك يحاولون إصلاحهم.

من هذا المنطلق وجه الوردي نقداً لاذعاً إلى رجال الدين الذين يستخدمون المنطق الشكلي القديم في تبرير آرائهم، واعتبره منطق المترفين والسلاطين، ودعاهم إلى استخدام المنطق الحديث الذي لا

يتعارض مع ما جاء به الإسلام وما بشر به النبي الكريم، وقال بأن رجال الدين ما زالوا يتجادلون في مجالسهم كما كان الفلاسفة القدماء يتجادلون عليه، ناسين ما جاء به العلم الحديث من أفكار ونظريات تصلح لهذا الزمن، في الوقت الذي يخوضون فيه في جدل عقيم في مسائل لا علاقة لها بحياة الناس اليومية، وليس في إعادتها وتكرارها سوىٰ تعميق الخلافات بين المسلمين. ولهذا انتقد الوردي بعنف التحالف الثلاثي بين الحكام الطغاة والمترفين ووعاظ السلاطين وقال بأن الوعاظ والطغاة من نوع واحد، هؤلاء يظلمون الناس بأعمالهم وأولئك يظلمون الناس بأقوالهم، ولو أن الواعظين كرسوا خطبهم الرنانة على توالي العصور في مكافحة الطغاة وإظهار عيوبهم لصار البشر على غير ما هم عليه الآن.

لقد اعتاد بعض رجال الدين أن يرجعوا سبب ما نعاني من تفسخ اجتماعي إلى سوء أخلاقنا، ويعتبروا الإصلاح الاجتماعي أمراً سهلاً وميسوراً. فبمجرد أن يصلح المرء الأخلاق، يغسل من القلوب أدران الجسد والأنانية ويتحول الناس، بين ليلة وضحاها، إلى سعداء مرفهين. ويعود خطل مثل هذا التفكير إلى أن النفس البشرية يمكن غسلها بالماء والصابون ليزول عنها كل ما علق بها من أدران، وما علموا أنه مهما حاول الناس ورفعوا أصواتهم لتهذيب أخلاق الناس، فإنهم لن يؤثروا بمنطقهم هذا، لأن الطبيعة البشرية لا يمكن إصلاحها بالوعظ والإرشاد المجرد لوحده، قبل دراسة ما جبل عليه المرء من صفات وما أثر فيه من ظروف. وقد جرىٰ مفكرونا وخطباؤنا اليوم على هذا الأسلوب مثل أسلافهم القدماء. وينطبق هذا القول على المثقفين وغير المثقفين، حيث نجد أنهم يطالبون الناس بمواعظهم أن يغيروا ما في نفوسهم، وفي الواقع فإنهم يطلبون بذلك المستحيل. وقد اعتاد الناس «أن يسمعوا المواعظ من غير أن يعيروا لها أذناً صاغية». كما يقول:

«والغريب أن الوعاظ أنفسهم لا يتبعون النصائح التي ينادون بها، كما أنهم يتركون الطغاة والمترفين يفعلون ما يشاؤون فيصبون جل اهتمامهم على الفقراء من الناس وينذروهم بالويل والثبور في الدنيا والآخرة. ويصل الوردي إلى أنهم متحيزون وسبب تحيزهم هو أنهم كانوا وما زالوا يعيشون على فضلات موائد الأغنياء والطغاة»[1].

كتب الوردي في «مهزلة العقل البشري» بأن الإمام علي بن أبي طالب كان ثائراً، وأنه فرق بثورته جماعة المسلمين. فغضب منه كثير من الناس وحاول البعض منهم قتله وأصبح في نظرهم من أعداء الإمام علي وآل البيت.

يقول الوردي، إن المصيبة أن هؤلاء لا يفهمون ما أقصده ولا يريدوا أن يفهموا. وقد فهموا الثورة بأنها مشتقة من كلمة «الثور»، ومعناها الهياج والشغب وسفك الدماء، وقالوا بأن معاوية هو الذي ثار على علي بعد أن بويع بالخلافة. لقد نفوا، في الواقع، نزعة الثورة عن علي ونسبوها إلى خصمه معاوية، مع أنهم يؤكدون حبهم لعلي ويقدمون أنفسهم فداءاً له. والغريب هو أن يأتي أحد الكتّاب ويصوّر في كتابه أن القيامة قد قامت وأن الدكتور علي الوردي قد قُدم للمحاكمة بين يدي النبي محمد والإمام علي. ثم يحكم عليه بدخول النار فيصرخ صرخة يضج منها أهل المحشر، ولكن لا يجدي شيئاً حيث يساق إلى جهنم لعنه الله.

ويعلق الوردي على ذلك بقوله أنه يصح أن نعتبر هؤلاء من أتباع معاوية رغم تظاهرهم بحب علي. فهم لا يختلفون في نمط تفكيرهم عن أبي هريرة أو غيره من وعاظ السلاطين الذين يعدون طاعة السلطان من طاعة الرحمن، لما فيها من توحيد لجماعة المسلمين. وعلى هؤلاء

---

(١) علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص ٧، ١١.

أن يعلموا، أن هذه الآراء العتيقة تصلح لزمان مضى وهي لا تصلح لهذا الزمان. فالعالم اليوم في ثورة اجتماعية كبرىٰ وانقلاب فكري عظيم، وعليهم أن يفهموا أن الثورة التي نعنيها في كلامنا هذا ليست مشتقة من طبيعة الثور ولا من غيره، وإنما هي مبادئ جديدة تنزل الحكام منزلة البشر وتحاسبهم على ما يفعلون. وقد استبدلت الديمقراطية الحديثة مبدأ الحكم الإلهي بمبدأ المحاسبة والمراقبة، وأصبح الحاكم اليوم فرداً من الناس تستخدمه الأمة في شؤونها العامة، فإذا رأت منه اعوجاجاً صفعته على وجهه وأنزلته عن كرسيه الوثير»[1].

نقد الدين أم نقد وعاظه؟

لم ينتقد الوردي الدين، كعقيدة مطلقاً، وإنما انتقد أولئك الذين لبسوا لباس الدين واستخدموا الدين كسلاح لتحقيق مصالحهم ومنافعهم وكذلك مصالح الطبقات العليا. ومن هنا نجد أن الوردي ميّز بين الدين الحقيقي، كما جاء في رسالة الأنبياء والرسل، وبين التفسيرات المختلفة له وكذلك فهمه من قبل البشر. وقد أشاد الوردي بأهداف الدين النبيلة ورسالات الأنبياء والكتب المقدسة، وقال بأن النبي الكريم جاء بدين العدالة والرحمة والمساواة بين الناس جميعاً واعتبر الدين الإسلامي ثورة اجتماعية يطالب المستضعفون فيه بحقوقهم في الحياة ويقفون ضد الطغاة والمترفين من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس.

كما أشار الوردي إلى وجود تفسيرين للدين، واحد يعتبره دين المستضعفين، وهو دين الذين ساروا على خطى الأنبياء والرسل، وهو الدين الحقيقي الذي جاء كثورة ضد الظلم والطغيان، وهو ثورة

---

(١) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ص ٢٠٠.

الأنبياء، لأن كل دين يبدأ على يد نبي هو ثورة، غير أن المترفين يستحوذون عليه ويحولونه بعد ذلك إلى أفيون، حين يتحول إلى مجرد طقوس وشعائر ولا يبالون بغير ذلك. ومن هنا فقد اعتبر الوردي بأن الدين ثورة وأفيون معاً، لأنه عند الأنبياء مبادئ اجتماعية عظيمة تدعو إلى تطبيق العدالة والمساواة بين الناس وإلى تقليص الفوارق الاجتماعية. وهو عند المترفين أفيوناً. وكل دين يبدأ على يد نبي هو ثورة، لكن يحوله المترفون إلى أفيون فيما بعد.

والواقع وجه الوردي انتقاداته العنيفة إلى وعاظ السلاطين الذين يرتزقون من وراء خطبهم وتملقهم للسلاطين الذين غالباً ما يكونون بعيدين عن مبادئ الدين الحنيف، لأن منطق هؤلاء الوعاظ هو منطق المترفين ومن سار خلفهم. وكان هدف الوردي من ذلك هو لفت الأنظار إلى خطر مثل هذا النوع من وعاظ السلاطين الذين تربوا في أحضان الطغاة وعلى فضلاة موائدهم. كما أشار إلى أن من أهم نتائج الوعظ هو خلق صراع نفسي بين ما يسمعه الفرد، وما هو موجود في الواقع. وقال بأن مشكلة الوعاظ أنهم يريدون تقويم السلوك البشري بمجرد قولهم للإنسان: كن أو لا تكن! وهم يحسبون بأن الإنسان مجبول من طين ويستطيعون تكييفه كما يشاؤون.

شعراء السلاطين

انتقد الوردي شعراء السلاطين الذين يمدحون الملوك ويتملقون إليهم ويطمحون الحصول على رضاهم ونيل إكرامياتهم. غير أن الوردي يؤكد على أن عهد السلاطين قد ولىٰ وحل محله عهد الشعوب، والشعوب هذه لا تريد شعراء يتغنون بالأمجاد ومدح السلاطين، وإنما يريدون شعراً ينفع الناس ويزيد في معرفتهم ويعمق في ثقافتهم، وأن الناس مشغولون اليوم بأمور حياتهم ومعيشتهم

ومشاكلهم. كما يشير الوردي إلى أن بعض الشعراء والكتّاب يشغلون أنفسهم في جدل طويل غير مثمر حول بيت واحد من الشعر الجاهلي ويحاولون استخراج المعاني منه، في حين أن العالم اليوم مشغول في أسرار الذرة والحجيرة الحية وأسرار النفس الإنسانية، وكذلك في مشاكل المجتمع العديدة. وفي الوقت الذي يهتم الشعر العربي بالألفاظ أكثر من المعاني، نجد أن الشعر الأوربي يهتم بأعماق النفس الإنسانية.

من هذا المنطلق الحداثويِ يدعونا الوردي إلى تغيير نمط حياتنا وأن نحدث انقلاباً في أساليب تفكيرنا وسلوكنا حيث يقول: «لقد ذهب زمان السلاطين وحل محله زمان الشعوب، وليس من الجدير بنا ونحن نعيش في القرن العشرين أن نفكر على نمط ما كان يفكر به أسلافنا من وعاظ السلاطين. آن لنا أن نفهم الطبيعة البشرية كما هي في الواقع ونعترف بما فيها من نقائص غريزية لا يمكن التخلص منها، ثم نضع على أساس ذلك خطة الإصلاح المنشودة».

وفي الأخير يقول علي الوردي، كنت أبتغي من كتاب «وعاظ السلاطين» تنقية الدين مما لحق به من أدران سلطانية. فالدين في أصله وطبيعته حركة ثورية، ولكن السلاطين ووعاظهم وجلاوزتهم حرفوه عن طبيعته الأولى وجعلوه وسيلة للتخدير والطاعة العمياء[1].

وبعد ثلاثين سنة من صدور الكتاب قال الوردي: «إني في الواقع لا أحبه ونادم على تأليفه فهو من جملة الكتب التي أخرجتها في العهد الملكي، وهو لذلك أقرب إلى الأسلوب التوجيهي منه إلى الأسلوب الموضوعي، ومن المؤسف أن أراه قد اتخذ سلاحاً من الدعايات السياسية، مع العلم أني لم أكن سياسياً في حياتي»[2].

---

(١) علي الوردي، الأحلام، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٢) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ٧٤.

٣ ـ مهزلة العقل البشري

إلى القراء الذين يفهمون ما يقرأون، أما أولئك الذين يقرأون في الكتاب ما هو مسطور في أدمغتهم فالعياذ بالله منهم.

علي الوردي

ينطلق الوردي في هذا الكتاب من أن الحقيقة في ضوء المنطق الشكلي (الأرسطي) القديم واحدة، وعلى الناس أن يتفقوا عليها وأن لا يختلفوا. وبمعنى آخر، فأنت إما أن تكون مع الحقيقة بحيث لا يجرؤ أحد على مناقشتك فيها، أو أن تكون ضدها وعليك أن تتحمل النتائج التي تترتب على ذلك. هذه هي مقولة المنطق القديم التي حاول الوردي بجرأة وشجاعة رفضها وتفنيدها بحجج علمية. وبنقد هذا المنطق القديم يأمل الوردي أن يتلقى الناس هذه المحاولة من النقد لخلق فضاءات فكرية جديدة تتقبل المقولات العلمية والسوسيولوجية الحديثة ولا تتوقف عند هذا الحد، بل وتتفاعل معها وتنطلق منها إلى كل ما هو جديد ومثمر.

والكتاب من جهة أخرى، هو رد فعل على ما صدر من انتقادات لاذعة لأفكار الوردي بعد صدور كتابه «وعاظ السلاطين» عام ١٩٥٤، الذي أثار ضجة كبيرة في العراق، ومحاولة لفتح باب النقاش أمام القراء. منطلقاً من «أن الحقيقة هي في الواقع بنت البحث والمناقشة»، مع أن رأي الوردي، في الكتب الخمسة وعشرات المقالات التي صدرت للرد على كتابه «وعاظ السلاطين»، إنما تمثل نمطاً من التفكير لا يستسيغه، لأنهم يكتبون في وادٍ وهو يكتب في واد آخر. كما أنه يدعي، بأسلوبه الساخر المعروف، بأنه ليس أصحُ منهم فكراً، فليس هناك مقياس عام يقبل أن يحتكم إليه الجميع، وأن المستقبل وحده

كفيل بالكشف عن مبلغ الصواب في تفكير كل فريق منهما. فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»[١].

يشير الوردي إلى أن من أهم المفاهيم الجديدة التي يؤمن بها المنطق الحديث مفهوم الحركة والتطور، لأن كل شيء في هذا الكون يتطور ويتقدم ولا يمكن إيقاف حركة التطور والتقدم، وعلى وعاظ السلاطين أن يدرسوا قوانين هذا التطور قبل أن يمطروا رؤوس الناس بوابل مواعظهم الرنانة. ولكن من المؤسف كما يقول الوردي، «أن نرى إخواننا من رجال الدين لا يفهمون هذه الحقيقة، ولهذا وجدناهم يقاومون كل تيار جديد، كأن الأمر بيدهم: يقولون فيسمع الناس قولهم. والغريب أنهم حين يقاومون التيار أول الأمر يرضخون له أخيراً ويستجيبون له. رأينا كثيراً من الوعاظ يحرمون السفور ثم أسفرت بناتهم بعد ذلك. يمنعون من دخول المدارس الحديثة ثم أدخلوا أبناءهم وبناتهم فيها.. ويحرمون الاستماع إلى المذياع ثم دخل المذياع في بيوتهم...». ويستشهد الوردي في ذلك بمقولة للإمام علي تقول: لا تعلموا أبناءكم على عاداتكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم[٢].

وينقل الوردي رأياً خطراً جداً للجاحظ يقول: إن الله لا يعاقب الكافرين على كفرهم إلا من كان منهم معانداً حقاً فيؤثر الكفر بدافع من مصلحته الشخصية. ففي رأي الجاحظ أن آراء الإنسان وعقائده ليست إرادية، بل هي مفروضة عليه نتيجة تكوين عقله وما يعرض عليه من آراء. فمن عرض عليه دين فلم يستحسنه عقله فهو مضطر إلى عدم استحسانه. وهو إذن ليس مسؤولاً عن اعتقاده إذ لا يكلف الله نفساً إلا

---

(١) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ص ٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

وسعها. فمن أصيب بعمى الألوان فرأى الأحمر أسود فلا لوم عليه في ذلك.. وكذلك الشأن في المقولات. ويعلق الوردي على ذلك «بأن هذه المقارنة رائعة التي جاء بها الجاحظ بين المحسوسات والمعقولات. فالعقل في رأي الجاحظ كالحس لا يخضع للإرادة إلا ضمن نطاق محدود»[1].. ولذلك يصل إلى نتيجة هي أنه كلما كان المرء أكثر انعزالاً كلما كان أكثر تعصباً وأضعف ذهناً، لأنه لا يرى من الحقيقة إلا وجهاً واحداً.

وكان عالم الاجتماع الألماني كارل منهايم قد شبه الحقيقة بالهرم ذي الأوجه المتعددة، حيث يرىٰ كل منا الوجه الذي أمامه ولا يرىٰ الأوجه الأخرى له. وهكذا الرجل المقيد اجتماعياً يركز على رأي واحد ويهمل الآراء الأخرى. أما المتحرر فهو قادر على الحركة ورؤية الوجوه الأخرىٰ من الهرم.

إن المنطق القديم الذي يستخدمه «المقيدون اجتماعياً» لا يصلح إلا لزمان مضى ولا يصلح لهذا الزمان. وعلى المرء أن يدرك بأنه مقبل على عصر لا تصلح فيه الأفكار المحدودة التي كان يتباهى بها أجدادنا المغفلون.

ومن المواضيع الهامة التي عالجها الكتاب هو موضوع التنازع الاجتماعي باعتباره تنازعاً أبدياً ويعود ذلك إلى أن الناس يعتقدون بالحقائق المطلقة وليس النسبية، ومن يخالفهم في ذلك فهو على خطأ. وهذا الإعتقاد غالباً ما يدفع إلى التعصب والغرور واحتكار المعرفة.

والتنازع أنواع. وأوطأ أنواعه هو التنازع بين الحيوانات وهو أقرب إلى الطبيعة والنوع الثاني هو التنازع باستخدام الذكاء الذي يتخذ أشكالاً مختلفة كالسرقة والاحتيال وهو وسيلة للحصول على المنافع. والنوع

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الثالث هو التنازع الذي يسود البلدان المتحضرة ويتخذ أشكالاً متنوعة كالصراع بين الرجل والمرأة وبين الأحزاب السياسية والشركات التجارية. أما الرابع فهو التنازع المنتج الذي يتمثل بالمنافسة العلمية والاقتصادية والسياسية. غير أن التنازع الأخير يكون بين الفرق الرياضية والتحمس لها، والذي يؤدي إلى التنفيس والترويح عن النفس. وعموماً فإن التنازع يقف مقابل التعاون بين البشر وكلاهما يقومان بإشباع الحاجات البشرية التي يستحيل إشباعها[١]. ومشكلة الإنسان أنه دائم التذمر والتشكي ولا يكتفي بما يحصل عليه ولا يعجز عن إيجاد الحجج المنطقية لذلك، لأن الإنسان أناني بطبعه ويعيش داخل قوقعته الذاتية ولا يرىٰ الحقيقة إلا من خلال قوقعته المحصنة ويرىٰ نفسه أنه أفضل من غيره، فإذا رأى قرينه حصل على منزلة رفيعة أو أرفع منه حنق وتألم ونسب إلى الناس الظلم والخبث. والقوقعة البشرية تكون في أوج قوتها في سنوات الطفولة. فالطفل يرىٰ نفسه بأنه محور الدنيا فإذا بكىٰ يعتقد أن الدنيا تحزن وتبكي معه ومن أجله. وعندما يكبر الطفل تلازمه هذه القوقعة الذاتية، فإذا ألقىٰ خطبة اعتقد أن كل الناس معجبة به وإذا ألقىٰ زميل له خطبة مطَّ شفتيه وقال إن خطبته تافهة.

يقول الوردي إن الناس «يحبون أنفسهم ويعجبون بها قبل كل شيء أما حب الحقيقة والحق فهو غطاء يسترون به ذلك الحب الأناني الدفين»[٢].

ويرى بأن الإنسان لا يطالب بالحق من أجل الحق ذاته. فالحق سلاح ذو حدين يستخدمه الإنسان في حاجاته أكثر مما هو هدف مطلق يقصده لذاته. وحين يتنازع الناس حول حق من الحقوق، فإنما ينشدون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

به مصالحهم الخاصة، فإذا تناقض الحق مع المصلحة كانت المصلحة أولىٰ بالاتباع، والإنسان حين يسعىٰ وراء مصلحته الخاصة يغطي سعيه ببرقع من الحجج المثالية ليدعم موقفه[1].

أما الموضوع الرئيسي الذي اتخذ منه الوردي عنوان الكتاب فهو طبيعة العقل البشري. حيث انطلق الوردي من نقد قصة حي بن يقظان للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل الذي اعتقد بأن العقل البشري هو أشبه بجهاز فطري وأنه ينمو ويتطور من تلقاء نفسه ولا حاجة للتعلم والتدريب. وحين ينمو العقل بعيداً عن الأباطيل والخرافات التي تسود المجتمع يصبح العقل سليماً وصحيحاً. ولذلك يدعو ابن طفيل إلى الابتعاد عن تأملات الناس والتسامي على الأباطيل. وبعبارة أخرىٰ «يدعو المفكرين إلى الصعود إلى البرج العاجي».

وقصة «حي بن يقظان» تصف إنساناً متخيلاً ولد وترعرع في جزيرة منعزلة حيث أرضعته ظبية. وظل ينمو ويكبر في تلك الجزيرة وحيداً حتى بلغ مبلغ الكبار.

يقول ابن طفيل، إن عقل الإنسان ينمو بنمو بدنه حتى يتم نضوجه مثل حي ابن يقظان، الذي استطاع أن يفكر ويستنتج حتى توصل بتفكيره المجرد إلى كثير من الحقائق التي توصل إليها الفلاسفة العظام من قبل. وفي الواقع هذا هو رأي الفلاسفة القدماء ولم يأت ابن طفيل بشيء جديد في مسألة العقل. ولكن الغريب، كما يقول الوردي، أن كثيراً من الكتّاب والمفكرين ما زالوا يتأثرون بآراء ابن طفيل ويؤمنون بأن العقل موهبة طبيعية تنمو بصورة طبيعية سواء عاش الإنسان في غابة أو في مجتمع.

وبحسب الأبحاث العلمية الحديثة فإن هذا الرأي خطأ. وقد ثبت

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

«أن العقل هو صنيعة من صنائع المجتمع»، وهو لا ينمو وينضج إلا في المجتمع. فإذا ولد الإنسان وتربىٰ بين الحيوانات فإنه يصبح حيواناً مثلهم، وليس قصة حي بن يقظان سوىٰ خرافة. ومن الناحية السوسيولوجية، فإن أي إنسان لا ينمو عقله إلا في حدود القوالب التي يصيغها المجتمع له، عن طريق التنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم[١].

ومن جهة أخرى يشير الوردي إلى أن التعصب صفة أصيلة في العقل البشري، وأن الحياد أمر طارئ عليه. ولهذا لا يجوز أن نعجب إذن من هذا التعصب. فالعقل يفكر حسب بعض المقاييس والمعلومات التي يحصل عليها في المجتمع. ولذلك نجد أن العقل البشري يعجز عن إدراك حقائق الكون الكبرىٰ. وهو محدود بحدود الأشياء المألوفة لديه، ومن الصعب أن يفهم العقل عالماً آخراً يتكون من مفاهيم تختلف عن مفاهيمنا اختلافاً أساسياً. وعندما ظهرت نظرية اينشتاين جعلت العلماء في حيرة من أمرهم، فالحقائق المطلقة التي كانوا يؤمنون بها من قبل أصبحت في ضوء الأبحاث الحديثة محدودة بحدود الأشياء التي نعيش بينها. أما عالم الفلك وعالم الذرة والروح والزمان وغيرها لا تدخل ضمن ما نألفه في حياتنا المحدودة من أدوات ومعايير.

ويقول الوردي إننا ندخل عصراً جديداً لم يبق فيه مكان للبديهات المطلقة أو المقاييس العامة، وأن ما نقوله اليوم أنه غير معقول قد يصبح معقولاً غداً. وقد مر على الناس زمن طويل كانوا فيه يؤمنون بنظرية نيوتن في الجاذبية، ولم يجرؤ منهم أحد على الشك فيها. حتى إذا جاءت النظرية النسبية لاينشتاين أصبحت كالبديهات. ثم اتضح أخيراً أنها فرضية لا يمكن أن تبقىٰ صحيحة إلى الأبد[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

وقبل أكثر من قرن كان الناس يعتقدون بأن الأرض مسطحة ثم أثبت العلم بأنها كروية وأنها تدور حول الشمس. ومعنى هذا عدم وجود حقيقة مطلقة وإنما حقائق نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان.

ومهما يكن فإن الوردي يتعصب ضد طبيعة العقل البشري ويغالي في تعصب الذات لمصالحها مثلما يغالي في رؤيته لتعصب العقل. وإذا كان «العقل صنيعة من صنائع المجتمع، كما يقول الوردي، فإن تعصب العقل من المفروض أن يتغير أيضاً بتغير المجتمع وتطوره، لأن المجتمع متغير وغير ثابت.

كما وجهت إلى الوردي انتقادات حول عنوان الكتاب. ففي رأيهم أن العنوان ليس علمياً، لأنه لا يمكننا وصف العقل البشري بالمهزلة. ويرد الوردي على ذلك بأن ما دفعه إلى تسمية هذا الكتاب بالمهزلة هو تعصب البشر لأفكار اعتادوا عليها واعتادت عليها عقولهم بحيث أصبحت من المسلمات. غير أن هذه المسلمات من الممكن أن يدحضها العلم وتصبح من الخرافات أيضاً. وقد اعترف الوردي أيضاً بأنه اختار هذا العنوان في ساعة غضب وحماس على إثر الهجمات الشديدة ضد كتابه وعاظ السلاطين، و «أن عبارته ليست علمية من بعض الوجوه، لكنها عملية من وجوه أخرى». وكان على علي الوردي أن يسميه «طبيعة العقل البشري» بدلاً من مهزلة العقل البشري.

والحقيقة أن الكتاب هو صرخة ضد التفكير العقلاني المتعصب الذي سيطر وما يزال يسيطر على عقول الكثيرين. فالعقل البشري لا يسيطر على الطبيعة البشرية، وإنما الطبيعة البشرية هي التي تسيطر على العقل وتسيره[1].

---

(١) المطبعي، المصدر السابق، ص ١٤٩.

وفي موضوع النزاع بين علي وعمر يشير علي الوردي إلى أن النزاع بين الشيعة والسنة كان قد تطور في العصور المتأخرة إلى نزاع بين علي وعمر. وقد دار جدال عقيم حول أيهما أولى بالخلافة: علي أم عمر؟ وما زال هذا الجدل مستمراً حتى اليوم. وقد ظهر هذا الجدل في العراق في العهد العثماني وبخاصة عندما اشتد الصراع والتنافس بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية على احتلال العراق. وقد انتشر الجدل بين العامة من الناس الذين أخذوا يبالغون في فضائل كل منهما. ومشكلة العقل البشري أنه إذا ركز انتباهه على مناقب شخص استطاع أن يأتي بشيء كثير منها وبالعكس إذا ركز انتباهه على مثالب شخص آخر. ولا يخفي الوردي إعجابه الكبير بالخلفاء الراشدين ويبدي مقته الشديد من أولئك المدعين والدجالين الذين اندسوا في صفوف المسلمين لبث التفرقة بينهم وإثارة القلاقل والفتن في صفوفهم.

ومن يقرأ تاريخ الإسلام الأول يلاحظ أن الصفاء كان قائماً بين علي وعمر. فقد تزوج عمر ابنة علي وكان عمر يستشير علياً في كثير من القضايا ويمدحه. وكذلك كان علي يمدح عمر في حياته وبعد مماته. وليس هناك سبب يجعلهما متباعدين بعد موتهما. وإذا كانت بينهما خصومة حول الخلافة في يوم من الأيام فلا تستوجب أن تكون شعاراً لنزاع اجتماعي عام يقتتل الناس فيه ويتلاعنون. ولكن أعداء الإسلام نجحوا في بث التفرقة بينهم[٢].

يقول الوردي «لو أن أبا بكر وعمر وعلياً ظهروا الآن ثم قيل للمسلمين اختاروا أحدهم لرأينا المسلمون يتركونهم معاً ويفرون إلى صاحبهم معاوية حيث ينعمون عنده بالطبيخ والترف الأثير».

---

(٢) علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ص ٢٠٧.

ويؤكد الوردي على حقيقة هامة هي أننا ندرس التاريخ لا من أجل أن نقول أن فلان أولىٰ بالخلافة، بل من أجل أن نستخلص الدروس والعبر ومن أجل الاستفادة منها في حياتنا الحاضرة والقادمة. كما ينتقد الوردي المؤرخين القدماء على نظرتهم إلى التاريخ من زاوية واحدة وإهمال الزوايا الأخرىٰ. فهم ينظرون إلى الملوك ويهملون الشعوب.

وينهي الوردي هذا الفصل بمقولة ساخرة فيها الشيء الكثير من فلسفته الاجتماعية فهو يقول: أرجو من القارئ أن يضحك على نفسه كثيراً قبل أن يدرس التاريخ. ولم يخلق الله مهزلة تستوجب الضحك كالعقل البشري. والباحث الذي لا يضحك على عقله ويسخر بمألوفاته التقليدية لا يستطيع بعد ذلك أن يكون باحثاً حقاً. والذي لا يضحك على نفسه سوف يضحك عليه الناس[١].

٤ ـ أسطورة الأدب الرفيع

هذا الكتاب هو في الأساس مجموعة من المقالات التي كتبها الوردي لمناقشة آراء الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، أستاذ الأدب العربي في دار المعلمين العالية ببغداد، التي كتبها رداً على مقالات كتبها الوردي ونشر قسماً منها في جريدة الحرية انتقد فيها الأدباء على تمسكهم بالتقاليد الأدبية القديمة وعدم اهتمامهم بما يحدث في العصر الحديث من انقلاب فكري واجتماعي كبير. وقد اندفع عدد من الأدباء للرد على الوردي ومهاجمة أفكاره الجريئة.

والحقيقة فإن هذه المناقشات الفكرية تعكس وجهات نظر مدرستين مختلفتين، واحدة تعتز باللغة والأدب والشعر، إلى درجة التزمت والتعصب، وأخرى تنتقد اللغة والأدب والشعر والقواعد اللغوية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

الصارمة والمعقدة التي وضعها النحاة قبل أكثر من ألف سنة، والتي يمثلها الوردي.

كما يناقش الكتاب أثر اللغة والأدب والشعر على المجتمع، محاولاً تحديد أسباب اهتمام الخلفاء والسلاطين بها بشكل خاص، حتى أصبح العرب من أكثر الأقوام اهتماماً بالشعر، وفي ذات الوقت، يسعى الكتاب أيضاً إلى تحرير اللغة العربية والأدب العربي من الهيمنة السلطانية وجعل اللغة أداة لفهم أفضل عن طريق تبسيط قواعدها، وبالتالي تحرير المجتمع العربي من سطوتها.

العرب والشعر

من المعروف أن العرب هم من أكثر الأمم ولعاً بالشعر وانهماكاً فيه إن لم يكونوا أكثرهم على الإطلاق. وهذا في الحقيقة، بحسب الوردي، من العيوب الاجتماعية، مثلما هو من مظاهر التناشز الاجتماعي، وكمن يريد أن يسير في مضمار الحضارة الحديثة، وفي الوقت ذاته يصر على المحافظة على تراثنا الشعري الذي هو نقيض النظم الحضارية الحديثة ومقتضياتها. ويعود الولع بالشعر إلى المجتمع البدوي حينما كانت القبيلة تحتفل بنبوغ الشاعر مثلما تحتفل بنبوغ الفارس الشجاع. فالشاعر يقاتل عن القبيلة بلسانه كما يقاتل الفارس بسيفه. والقبيلة، كما هو معروف، كانت دائماً إما غازية أو مغزية، وهي بحاجة شديدة إلى من يقوي ثقة أفرادها بأنفسهم ويدفعهم إلى الأمام للحرب والموت.

ويستشهد الوردي بالشاعر الجاهلي عمر بن كلثوم الذي يفخر بقبيلته ويقول:

ملأنا البر حتى ضاق عنا
وماء البحر نملأه سفينا

إذا بــلــغ الــفــطــام لــنــا صــبــي

تــخــر لــه الــجــبــابــر ســاجــديــنــا

وهذا الفخر مبالغ فيه إلى الدرجة القصوىٰ وكان في أيام الجاهلية مستحسناً وله أثره من الناحية النفسية والاجتماعية في الحياة البدوية أما اليوم فيعتبر مثل هذا الفخر سفهاً وجنوناً.

وعندما انتقل العرب إلى طور الحضارة ظهر عامل جديد في ترويج الشعر وتشجيعه هو جوائز السلاطين المغرية التي تقدم للشعراء المجيدين الذين يمدحون السلاطين بقصائدهم الرنانة. وبهذا تحول الشاعر من كونه لسان القبيلة إلى مداح في أبواب السلاطين.

ومن المبادئ التي سار عليها الشعر العربي أنه لا يبالي بالصدق في تصويره للأمور. ومن هنا جاء الوصف الشائع عنه «أكذبه أعذبه». كما وصف القرآن الشعراء بأنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون.

وفي الواقع فإن هناك نوعان من الشعراء، نوع يتقلب مع الهوىٰ والمصالح، ونوع آخر ملتزم بمكافحة الظلم والدعوة للعدالة.

وقد انطلق الوردي من نقد الشعر العربي من خلال دراسته للتراث العربي - الإسلامي دراسة سوسيولوجية وعلى أساس منهج بحث أنثروبولوجي وليس على ضوء منهج أدبي - نقدي أو مقارن، وأكد مراراً على أن الشعراء تغيروا اليوم عما كانوا عليه في الماضي، حيث «تحول الكثير منهم من مدح السلاطين إلى مدح الشعوب».

ويشير الوردي إلى أن تغير الشعراء هذا إنما كان من ناحية الشكل في الغالب، أما من ناحية المحتوىٰ فلم يتغيروا إلا قليلاً وظلوا يسيرون في شعرهم على نفس الطريقة القديمة من حيث الفخر والحماس وقلة المبالاة بحقائق الأمور. فهم بدلاً من أن يجعلوا السلطان ظل الله في

الأرض وأعدل الناس طراً، اتجهوا نحو الشعب وجعلوه نبيلاً كاملاً من جميع صفاته ولا يتطرق إليه النقص أبداً. ثم يقول «يبدو أن شعراءنا حين تركوا مدح السلاطين اتجهوا نحو مدح الشعب»، وأصبحوا وكأنهم عادوا إلى حياة البداوة الأولىٰ حين كان الشاعر العربي القديم يمدح قبيلته وقومه[1].

وقد انتقد الوردي بعض الأدباء والشعراء أساتذة اللغة العربية علىٰ اهتمامهم المتزايد بأساليب اللغة وقواعد النحو والصرف. وقال بأن بقاء قواعد النحو على حالها يضرّ كل الضرر بمسيرتنا الحضارية ويؤدي إلى كثير من التبذير في الجهود الفكرية دون نفع أو فائدة. كما أكد، بأن ثلاثة أرباع القواعد النحوية التي تدرّس في المدارس اليوم يمكن أن تلغىٰ من غير أن تنتج أي ضرر. كما انتقد التعصب الزائد لقواعد النحو، مع العلم أن معظم هذه القواعد إنما اختلقها النحاة المرتزقة في العصر العباسي وما بعده وجعلوها أداة من أدواة التمايز الطبقي، حتى تتمكن الطبقات العليا والمترفة من التحذلق في لغتها بحيث يصعب على العامة من الناس مجاراتهم فيها.

وفي الحقيقة فإن الوردي كان أول من تجرأ على اعتبار النحو العربي بلاءً ابتليت به الأمة العربية، ولهذا دعى إلى تقليص القواعد النحوية وتشذيبها في سبيل التخلص منها بالتدريج. كما دعىٰ نقاده إلى البحث عن الأخطاء التاريخية والاجتماعية، فذلك أجدىٰ من البحث عن أخطاء اللغة والنحو والصرف.

كما يشير الوردي إلى أن الأدباء يسمون الأدب الذي يسمو على العامة من الناس «بالأدب الرفيع» لأنه أرفع من مستوى الشعب. وهذا مفهوم ورثناه من العهود السلطانية القديمة عندما كان الشعب محتقراً لا

---

(١) علي الوردي، لمحات اجتماعية، ج١، ص ٣١٣ وما بعدها.

يحسب له حساب. وما زالت هذه الفكرة مسيطرة على عقول كثير منا حتىٰ في مثل هذه الأيام. وأن الأدباء الذين يعيشون في أحضان هؤلاء المترفين لا بد وأن يتأثروا بقيمهم ومواقفهم. ولذلك صار الأدب العربي «أرفع الآداب» قاطبة. فهو يحتقر الصعاليك والمساكين من أبناء الشعب ويعتبرهم مستحقين لهذه الحالة المزرية التي وقعوا فيها.

غير أن الأدب الحديث بدأ اليوم يتغلغل في الأوساط الفقيرة ويدرس أحوالها الاجتماعية والاقتصادية ليستمد منها معظم روائعه الأدبية. ولا يكاد أحد أدبائنا التقليديين يمر أمام زقاق ضيق أو مقهى شعبي حقير «حتى يسد أنفه بيده ويأخذ بالتأفف، وهو ينظر إلى سواد الناس كما ينظر إلى الحيوانات». ويعتقد الوردي بأن هؤلاء الأدباء التقليديين عندهم عقدة كامنة لا يستطيعون الإفصاح عنها. فهم يحتقرون الحمال والبقال والزنجي وغيرهم. وقد اقتبسوا هذا الاحتقار من أسيادهم المترفين بصورة لا شعورية.

وخلاصة رأي الوردي هي ضرورة اهتمام الأدباء والشعراء بمعالجة المشاكل الاجتماعية التي تنخر بالجسم الاجتماعي ودعىٰ إلى مناقشتها بصراحة وذلك خير من الإنشغال بالأدب الفارغ حول البحتري أو تأبط شراً.

يقول الوردي: «إننا في هذه المرحلة الراهنة في حاجة إلى ثورة فكرية نتحول بها من عالم الأدب إلى عالم العلم، فقد مللنا من الإنهماك المفرط بالأدب «الرفيع» الذي لا صلة له بالحياة. ولعلني لا أغالي إذا قلت أن هذا النوع من الأدب أضرّ بنا وعرقل علينا سبل الحياة الحديثة».

كما وجه الوردي نقداً لاذعاً وصريحاً إلى وعاظ السلاطين وأدبائهم وشعرائهم ودعاهم إلى خلع الأردية البراقة عنهم. كما دعى

الأدباء إلى الكشف عن القيم الأدبية والجمالية العالية التي حجبت عن الشعوب قروناً طويلة، في عالم أدبي مصطنع قادة الفكر فيه هم وعاظ السلاطين[١].

٥ ـ الأحلام بين العلم والعقيدة

يتناول الكتاب موضوع الأحلام من وجهات النظر العلمية والدينية والاجتماعية وهو كتاب مثير ومعقد في موضوعه، لكنه يمس في الواقع جميع الناس، لأن كل منا يحلم ويريد تفسيراً لأحلامه. غير أن تفسير الأحلام علمياً يختلف تماماً عما يعتقد به الناس وعما تعارفوا عليه. ومن هنا، فإن الوردي يحاول بحث الأحلام من الناحية الاجتماعية وتأثيرها على الفرد والمجتمع.

يستعرض الوردي آراء العلماء الأقدمين من الفلاسفة اليونانيين مروراً بعلماء المسلمين وتأثير الأحلام في المجتمع الإسلامي وكذلك على العقائد الإسلامية حيث يصبح الحلم عند المسلم أمراً مسلّماً به ولا اعتراض عليه. كما يتناول المؤلف الآراء والنظريات الحديثة في الأحلام، وكذلك النظريات التي تعالج موضوع الأحلام في ضوء علم النفس والتحليل النفسي والباراسيكولوجي والنظريات الماورائية (الغيبية).

وتركيز الوردي على الناحية الاجتماعية وليس النفسية في تفسيره للأحلام يعود لكونه عالم اجتماع وليس محللاً نفسياً، ولأنه وجد في الأحلام ما يمسُّ موضوع اختصاصه في طريق غير مباشر.

يعتقد الوردي بأن علماء الاجتماع في الغرب لا يرون بأن هناك صلة وثيقة بين الأحلام وبين تأثيرها على الناس، وهو عكس ما يجري

---

(١) مير بصري، أعلام الأدب، مصدر السابق، ج٢، ص ٥٥٠ ـ ٥٥٢.

في بلادنا، لأننا «من أكثر الأمم تأثراً بالأحلام من الناحية الاجتماعية». وأن كثيراً من عقائدنا وعاداتنا نشأت ونمت من جراء ما نسبغ على أحلامنا من صبغة قدسية. وإن بعض رجال الدين يعتقدون بأن الأحلام تنطق أحياناً بالوحي الذي لا يجوز الشك فيه. وقد جرىٰ العوام وراء رجال الدين في هذا الشأن إلى درجة كان لها أثر اجتماعي بالغ السوء. ويظهر مثل هذا الإعتقاد حين يرىٰ النائم النبي الكريم أو أحد الأئمة أو الأولياء في أحلامه ويقول له بأن رؤياه كانت صادقة. وقد يندفع البعض في تحقيق ما قاله النبي أو الإمام في النوم وكأنه قال لهم ذلك في اليقظة.

يقول الوردي، بأن الأحاديث التي تتردد بين الناس تدل على أن الطوائف الإسلامية كلها، باستثناء المعتزلة والزيدية، تذهب إلى القول بصحة ما يأتي على لسان الأنبياء والأئمة عند ظهورهم في الأحلام. وقد أدىٰ ذلك بالمسلمين إلى اعتناق آراء وعقائد بعيدة عن روح الإسلام، منها عقيدة تقديس بعض الشرفاء والسادة من ذرية الرسول، بغض النظر عما يقومون به من أفعال أو يتصفون به من أخلاق. ويستشهد الوردي بتفسيرات الأحلام التي ذكرها ابن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة». وكان ابن حجر الهيثمي من وعاظ السلاطين، حيث أخذ بمدح الأسر الحاكمة وذكر الأحلام التي تأمر المسلمين بحبهم والرضوخ لحكمهم واحترامهم.

ويروىٰ عن الرسول الكريم أنه صنف الأحلام إلى ثلاثة أقسام وقال: «الرؤيا ثلاث، رؤيا من الله، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا ما يُحدثُ المرء به نفسه فيراه في المنام». ولكن المسلمين لم يعبأوا بهذا التصنيف، وأخذوا يعتبرون الأحلام كلها وحياً من الله وإشارة إلى ما يضمر لهم الغد من الغيب المكنون. وقد نشأت من جراء ذلك عند المسلمين مهنة خاصة تمنح صاحبها مكانة اجتماعية مرموقة ومكسباً

وفيراً مدراً للربح. كما أصبح تعبير الرؤيا عند المسلمين علماً قائماً بذاته ومعترفاً به. وقد خصص ابن خلدون له فصلاً في مقدمته، كما كتب ابن سيرين، الفقيه المعروف، كتباً عديدة في علم التعبير.

ولم يقتصر تأثير الأحلام في عقول المسلمين على هذه الناحية فحسب، بل تعدىٰ ذلك إلى تأثيرها الاجتماعي. والواقع فإن للأحلام تأثير واضح في الأخلاق والنظام الاجتماعي وكذلك في الآراء والعقائد. فمن الأحاديث التي لها أثر اجتماعي وسياسي كبير هو الحديث الذي يروى عن النبي الكريم الذي يقول بأن من أصول السنة المحمدية هو أن يسير المسلم تحت لواء السلطان مهما كان ظالماً وأن لا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا. وفي هذا الحديث الموضوع تبرير واضح لسلطة الأمراء والحكام حتى لو كانت تلك السلطة جائرة، وأن الثورة على السلطان الجائر مخالفة للشريعة الإسلامية. وبهذا تصبح طاعة السلطان من طاعة الرحمن.

وقد جاء في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي أحاديث عديدة حول «أحلام مقدسة» تدل على أن السلطان مهما كان ظالماً وسفاكاً فإن الله قد يغفر له ظلمه بشفاعة النبي وأهل بيته. وقد اعترف ابن حجر بأن تيمورلنك كان أظلم خلق الله، ولكنه رأى في النوم، بأن الله غفر له لأنه كان يحب ذرية النبي. وهناك قصص أخرى من هذا النوع التي تشجع على أن يفعل البعض في دنياهم ما يشتهون ثم يأتيهم النبي في المنام ليشفع لهم وينقذهم من عذاب النار.

كما أن هناك ظاهرة اجتماعية أخرى لها صلة كبيرة بالأحلام هي ظاهرة القبور الوهمية التي يزورها الناس ويتبركون بها ويقدمون لها النذور. وهي في حقيقة الأمر ليس لها سند تاريخي، لأن هؤلاء الناس الذين يؤمنون بالأحلام ويصدقون بها ويتهافتون على زيارة القبور الوهمية قد يجدون فيها شيئاً من المنفعة النفسية، وبخاصة أولئك

الفقراء المتألمون الذين لا يجدون في دنياهم علاجاً لأمراضهم النفسية وعلاجاً لمشاكلهم الاجتماعية المستعصية، لذا نراهم يلجأون إلى مثل هذه الأوهام فربما يجدون فيها عزاءاً لهم، وإذا ما نفع هذا العزاء للبعض فقد يضرّ بهم من الناحية الأخرىٰ حيث يؤدي بهم إلى اتخاذ عقائد وعادات سخيفة تخدّر عقولهم وتعرقل مسيرة حياتهم. وقد وصل الحال ببعض الناس أنهم صاروا لا يرون في منامهم حلماً حتى أسرعوا إلى مفسر الأحلام لكي يطلعهم على ما يخبئ لهم القدر فيه. وقد يتراجع المرء عن سفر أو يرفض زواجاً أو يلغي صفقة تجارية، أو إذا رأىٰ المرء في المنام إشارة من إشارات الخطر أو رمزاً من الرموز المكروهة، حسبما يفسره مفسروا الأحلام. وإذا لم يجد المرء مفسراً حاذقاً لأحلامه فإنه يلجأ إلى كتب الأحلام العديدة في طبعاتها الشعبية الرخيصة.

من طريف ما يذكر أن ما دفع المأمون إلى ترجمة الكتب اليونانية من الفلسفة هو حلم رآه في منامه. فقد حلم ذات ليلة بأن أرسطوطاليس كان جالساً معه على كرسي فهابه المأمون واحترمه وبدا له أن يسأله عن بعض المسائل الفلسفية فجرت معه محاورة فلسفية. وكان المأمون معتزلياً كما هو معروف، والمعتزلة كانوا يحترمون أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ويعتبرونهم مراجع كبرىٰ للعقل البشري. ويبدو أن المأمون كان يريد بذلك تبرير رغبته بترجمة كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية أمام الفقهاء الذين لا يحبذون ذلك أو يعتبرونه حراماً.

ثم يتناول الوردي الآراء والنظريات الحديثة في الأحلام التي تعالج هذا الموضوع في ضوء علم النفس والتحليل النفسي وعلم الباراسيكولوجي وكذلك النظريات الغيبية في تفسير الأحلام، وبصورة خاصة نظرية سيغموند فرويد التي تفسر الأحلام بأنها «تحقيق مقنّع

للرغبة المكبوتة أو المضغوطة، ونظريات التحليل النفسي الحديثة التي تقول بأن الأحلام ما هي إلا تشخيص لمشكلات الإنسان. وغالباً ما تلجأ الأحلام إلى الرموز لتخفي الأغراض التي يحضرها المجتمع. وبحسب فرويد، فإن معظم هذه الرموز التي تظهر في الأحلام ذات مغزىٰ جنسي. وأن الرغبة الجنسية هي الوحيدة التي يملكها الإنسان ويمنعها المجتمع من التحقيق. وفي الحقيقة فإن تأكيد فرويد على أهمية الرغبة الجنسية واعتبارها أهم الدوافع البشرية هو رأي لم تعد له مصداقية عند علماء التحليل النفسي الجدد، بالرغم من أن نظريته خدمت الفكر البشري ووجهت الأنظار نحو ما يختفي في أعماق النفس الإنسانية من رغبات قوية[1].

ويستعرض الوردي في هذا الكتاب آراء العلماء في تعليل طبيعة الأحلام، مع أنهم يتفقون على أن الأحلام لا تصلح دليلاً على صحة عقيدة من العقائد الموروثة. وأن الأحلام هي بوجه عام ليست سوى وسيلة يستطيع بها الإنسان التنفيس عن رغباته وهمومه ويستعين بها على مجابهة قسوة الحياة. وكما قيل، فإن الأحلام هي هبة من الله للإنسان ولولاها لتحطمت الذات البشرية على صخرة الواقع المرير. فعندما يجد المرء أنه غير قادر على نيل ما حرم منه أو الانتقام من ظالمه، فإنه يلجأ إلى الأحلام يتخيل بها العالم الذي يشتهيه بشكل من الأشكال، وأنه يغالي بالتحليق بأحلامه كلما اشتدت عليه قسوة الظروف الاجتماعية المحيطة به.

ويستعرض الوردي أنواع الأحلام ومدىٰ تأثيرها في الإنسان كأحلام النوم التي يشترك فيها الناس جميعاً. وأحلام اليقظة التي يقوم بها الإنسان في حياته اليومية، التي من الممكن أن تكون أقدر على

---

(١) إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ٢١٤.

إشباع الشهوات المحرمة في أحلام النوم، حيث نرىٰ الشخص ينكمش على نفسه ويعتزل الناس ويذهب في أحلامه فيعمل ما يريد دون رقيب وكذلك الأحلام الدون كيشوتية حين يعتقد الشخص أو يتخيّل أن الناس تنظر إليه بإعجاب وأنه جميل وتعشقه النساء أو مشهور يشار إليه بالبنان. وأخيراً أحلام الجنون الذي يلجأ إليها الفرد عندما تعجز جميع الأحلام الأخرى عن سد حاجاته، حيث يعتقد أن جميع الناس مجانين وأنه العاقل الوحيد بينهم. كما يتحدث الوردي عن علاقة العبقرية بالأحلام، حيث اشتهر عن بعض المبدعين والعباقرة والمخترعين أنهم توصلوا إلى إبداعاتهم الفكرية أثناء النوم أو ما أشبه ذلك. وهناك قصص واقعية عديدة كقصة اكتشاف الأنسولين، الدواء الذي يعالج مرض السكر، الذي اكتشفه فردريك غرانت عام ١٩٢٣ بعد أن حلم حلماً خلال نومه، فاستيقظ فجأة وكتب ثلاث عبارات ثم نام. وكانت تلك العبارات مفتاحاً لاكتشاف الأنسولين الذي أنقذ الملايين من البشر.

ب ـ مؤلفات علي الوردي بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨

لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (ج ١ ـ ٦) (١٩٦٩ ـ ١٩٧٩)

مقدمة:

اعتبر الوردي كتابه اللمحات «كتاب العمر»، حاول فيه دراسة المجتمع العراقي من الناحية الاجتماعية، وأدرك منذ البداية بأنه لا يستطيع فهم المجتمع العراقي في أوضاعه الاجتماعية والثقافية والسياسية الراهنة دون أن يفهم الأحداث التي مرت على العراق في العهود الماضية، لأن كل حدث من الأحداث التي مرت عليه لا بد وأن

يكون له تأثير في آراء الناس وسلوكهم. وقد بدأ بدراسة الأحداث التاريخية منذ الفتح العثماني للعراق، وترك العهود التاريخية التي سبقت ذلك، لأنه وجد أن دراستها مستحيلة من الناحية العملية واقتصر على دراسة واستقراء الأحداث والظواهر الاجتماعية الهامة وتأثيرها على المجتمع العراقي، فما زال العراقيون يعيشون في تراثها الاجتماعي وما زال الكثيرون منهم يفكرون على نمط ما كانوا يفكرون عليه في ذلك العهد.

كما شدد الوردي على أنه يهتم بالأحداث التاريخية الماضية على منوال ما يفعل المؤرخون، ولكنه يهتم بالدرجة الأولىٰ على ما تنطوي عليه تلك الأحداث من دلالات فكرية واجتماعية، لأن استقراء التاريخ له أهمية كبيرة. ومن جهة أخرىٰ يشير الوردي إلى أن تاريخ العراق متشابك مع تاريخ دول الجوار ولذلك يدرسه ويهتم به أيضاً.

وقد أكد الوردي في مقدمة الجزء الأول من كتاب اللمحات الذي صدر عام ١٩٦٩ بأن المرحلة التي يمر بها العراق هي مرحلة صعبة بسبب ما يسميه «الحماس الجمعي». الذي لا يكفي لوحده للنجاح في مضمار الحياة الاجتماعية ما لم يكن هناك اتساق بين دقة النظر والموضوعية، إذ أن هذه المرحلة من تاريخ العراق «في أشد الحاجة إلى التوازن بين دافع الحماس ودافع الموضوعية في أنفسنا، فليس من الخير أن يسيطر الحماس على تفكيرنا دوماً، كما أنه ليس من الخير أن تخلو قلوبنا من الحماس»[١].

يتكون كتاب اللمحات من ثمانية مجلدات (ستة أجزاء وملحقين) صدرت بين ١٩٦٩ـ ١٩٧٩. ولم يصدر للوردي أي كتاب بعد هذا التاريخ.

---

(١) علي الوردي، لمحات، ج١، ص ٨.

العراق في العهد العثماني

يتضمن الجزء الأول فترة تاريخية طويلة نسبياً امتدت من بدايات العهد العثماني في العراق حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً. والواقع فإن تلك الأحداث هي من أهم الأحداث الاجتماعية التي كان لها تأثيراً كبيراً على المجتمع العراقي، وما زال العراقيون يعيشون بل ويعانون من امتداد أحداثها الاجتماعية والسياسية.

ومن أهم مميزات تلك الفترة الحرجة من تاريخ العراق الاجتماعي هي أولاً الصراع التركي والإيراني على العراق وما سببه من نزاعات طائفية شديدة، وثانياً سيطرة المد البدوي على العراق ودخول موجات بدوية واحدة بعد الأخرىٰ بحيث حدث نكوص إلى عادات وتقاليد الجاهلية الأولىٰ. وقد حاول الوردي استقراء هذه الفترة التاريخية العصيبة وتحليل جوانبها الاجتماعية والسياسية والنفسية وتأثيرها على بنيّة شخصية الفرد العراقي وازدواجيتها.

يرىٰ الوردي بأن العراقيين كانوا خلال العهد العثماني أقرب إلى أخلاق البداوة منهم إلى أخلاق الإسلام وذلك بسبب المد البدوي وشيوع قيم البداوة بينهم. كما أن الوعي الاجتماعي عندهم كان أقوىٰ من الوعي الطبقي الذي يسود المجتمعات الزراعية والصناعية التي تغلب فيها طبقة العمال أو الفلاحين على باقي الطبقات الاجتماعية، حيث كان البدو والفلاحون مشاركين في ملكية وسائل الإنتاج وليسوا أجراء.

ويؤكد الوردي، بأن الوعي الطبقي لم يظهر في العراق إلا بعد الاستقرار والتحضر ونشوء نظام ملكية شبه إقطاعي في نهاية القرن التاسع عشر والذي استمر حتى ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨. ونشوء طبقة عاملة بعد تشكيل الحكم الملكي وتأسيس السكك الحديدية وبعض المعامل والحرف في العراق.

ومن القضايا الأخرى التي ناقشها الوردي تأسيس الدولة العثمانية وفتحها للعراق ثم ظهور الدولة الصفوية وما حدث بينهما من صراع، الذي انعكس بصورة مباشرة على الأوضاع السياسية والدينية والطائفية، وكذلك قوة العشائر وما كانت تسببه من مشاكل ومنازعات مع الدولة العثمانية ذات السلطة المركزية الضعيفة في العراق من جهة، ومنازعاتهم بعضهم ضد البعض الآخر، من جهة أخرىٰ.

ومع قصر عهد المماليك في العراق الذي استمر حوالي ثمانين عاماً وانتهى بعزل داود باشا ١٨٣١، فإنه كان عهداً مهماً من الناحية الاجتماعية بسبب شدة التنافس والنزاع على الحكم في العراق مما أدىٰ إلى ضعف السلطة المركزية من جهة واستفحال المعارك بين المحلات في بغداد بصورة خاصة.

وكان داود باشا حاول تقليد محمد علي باشا في مصر فأدخل بعض المخترعات الأوربية الحديثة مما ساعد على تغلغل النفود البريطاني في العراق. ويعتبر الوردي بأن عهد داود باشا كان بداية لليقظة الفكرية الحديثة في الأدب العربي في العراق.

مدحت باشا - نقطة تحول في تاريخ العراق الحديث

يستوعب الجزء الثاني من اللمحات ثلاثة قرون ويهتم بصورة خاصة بأحداث مصر والشام وتأثيرهما على الوضع الاجتماعي والسياسي في العراق، بعد أن تحول في علاقاته من الشرق إلى الغرب خلال القرن التاسع عشر. وبعد أن أخذ الوعي الديني يتحول إلى الوعي القومي، وتحول الصراع بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية إلى صراع بين القديم والجديد وأخذ شكلاً طائفياً، خصوصاً بعد فتح نابليون لمصر وظهور محمد علي باشا وإصلاحاته وكذلك التغيرات العصرية الحديثة التي قامت في الدولة العثمانية نفسها.

وإذا كان القرن الثامن عشر قرن الانحطاط الثقافي والزراعي والتجاري وانتقال الحكم إلى رؤساء العشائر، فإن القرن التاسع عشر كان قرن السيطرة على سكان المدن والعشائر وفرض التجنيد الإجباري. ومع ذلك فقد بقي النزاع بين القبائل والحكومة مستمراً وأخذت القيم البدوية بالضعف، بالرغم من بقائها كامنة في النفوس.

ويولي الوردي أهمية كبيرة لولاية مدحت باشا الذي لعب دوراً سياسياً هاماً في إصلاح وتجديد الدولة العثمانية والسير بها في طريق التقدم والتحديث ودعوته إلى إقامة الدستور والنظام البرلماني أسوة بالدول الأوربية. ومع أن فترة حكمه كانت قصيرة جداً (١٨٦٩ـ ١٨٧٢)، غير أنها كانت مليئة بالأعمال والإصلاحات العظيمة. ولو قدر له وبقي في الحكم مدة أطول فربما تغير تاريخ العراق تماماً لما قام به من إنجازات كبيرة كإنشاء أول مدرسة حكومية وأول مطبعة وأول جريدة هي جريدة الزوراء وأول مستشفى هي المجيدية كما أسس الترامواي الذي يربط الكاظمية ببغداد ومدرسة الحربية والصنائع وغيرها.

ويعتبر حكم مدحت باشا في العراق نقطة تحول في حياة العراقيين الاجتماعية والفكرية بسبب إنجازاته الحضارية العديدة، التي أحدثت حركة وعي لم يألفها العراقيون من قبل. فإلى جانب الوعي الديني بدأ الوعي القومي ينمو بالتدريج وأخذ العراقيون ينددون بالحكم التركي الاستبدادي والدعوة إلى الثورة مثلما حدث في دمشق وبيروت ومصر. أما في إسطنبول فقد أسس عدد من السياسيين العرب «جمعية الإخاء العربي العثماني». وكان هدفها تنفيذ الدستور وتمتين الروابط بين العرب والأتراك. كما أسس الشباب العرب «المنتدىٰ الأدبي» الذي حرك الشعور القومي والوطني ضد الأتراك. ومذاك أخذ العرب بتأسيس جمعيات في بغداد والبصرة والقاهرة وبيروت وغيرها، وهي تعبير عن نمو الوعي العربي ضد الأتراك.

أما في بغداد فقد بدأت بواكير الحضارة والمدنية بالتوسع. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر دخلت البواخر إلى نهري دجلة والفرات كما تم تأسيس البريد والتلغراف، الذي أثر في تدعيم سيطرة الحكومة العثمانية في المناطق النائية من العراق. وفي عام ١٩٠٨ وصلت إلى بغداد أول سيارة قادمة من حلب كما تأسس أول معمل لإصلاح البواخر ومعامل أخرى للنسيج والطحين والثلج، إلى جانب مضخات لري الأراضي المنخفضة واسالات الماء.

أما في بداية القرن العشرين فقد تأسست بعض المطابع وصدور جرائد ومجلات عراقية عديدة ساعدت على نمو الوعي الاجتماعي والسياسي وانتشاره في العراق.

غير أن من أهم الأحداث السياسية التي حدثت في بداية القرن العشرين هي حركة «المشروطية» التي تطالب بالدستور، وحركة «المستبدة» التي تدافع عن الحاكم المستبد.

كانت حركة المشروطية، حركة سياسية قامت على أكتاف «الأفندية» وهم فئة الذين تثقفوا بالثقافة الأوربية أو تأثروا بها في العراق، في حين كانت المشروطية في إيران بزعامة رجال الدين والمجتهدين وتابعهم أعيان المدن والبازار، التي انتهت بإعلان الدستور عام ١٩٠٦ في إيران. أما في تركيا فقد تسارعت حركة المشروطية بسبب قربها من الدول الأوربية وتأثرها بالحضارة الغربية وإعلان الدستور والدور الكبير الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي ورفعها شعار الحرية والمساواة للتخلص من حكم الاستبداد الحميدي.

أما في العراق، فقد انقسم الناس إلى مؤيدين للدستور وبخاصة الأفندية وإلى معارضين له، الذين اعتبروا فريق المشروطية كفاراً وزنادقة. والواقع رافق إعلان الدستور انطلاقة تحرر من بعض القيود

القديمة وبصورة خاصة الشباب، مما ساعد على انتشار الملاهي والأسلحة والشتائم الصحفية، على حد تعبير الوردي.

عهد السقوط

يستوعب الجزء الثالث من اللمحات مرحلة مهمة من تاريخ العراق الاجتماعي، تبدأ من حكم السلطان عبد الحميد ١٨٧٦ حتى إعلان الحرب العالمية الأولىٰ عام ١٩١٤، ويتعرض فيه الوردي إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتيارات الفكرية التي أدت إلى حدوث تحولات بنيوية هامة في المجتمع العراقي من الناحيتين المادية والمعنوية. وإذا كانت إصلاحات مدحت باشا قد أحدثت تغيرات هامة، فإن فتح قناة السويس كان قد عمق تلك التغيرات من الناحيتين الاقتصادية والفكرية وعمل على تطوير الإنتاج الزراعي وتحول الإنتاج من الاستهلاك الذاتي إلى الإنتاج من أجل السوق. كما صاحب ذلك ازدياد عدد السكان وتحول عدد كبير من القبائل البدوية إلى الاستقرار في الأرض والتحول إلى الزراعة ونمو المدن وظهور طبقة الأفندية.

وكان من رواد الحركة الفكرية الوليدة هبة الدين الشهرستاني في النجف الذي دعى إلى تعلم العلوم الحديثة وآمن بكروية الأرض ودورانها حول الشمس، والشاعر جميل صدقي الزهاوي، الذي دعى إلى تحرير المرأة ورفع الحجاب والاهتمام بالعلوم والفلسفة الغربية.

أما الجزء الرابع فيستوعب أحداث الحرب العالمية الأولى التي نقلت العراق إلى مرحلة كان لها نتائج هامة في تاريخ العراق الحديث، حيث يصف الوردي وضعية الدولة العثمانية قبل اندلاع الحرب، حيث كانت أجهزة الجيش والدولة تخضع لاعتبارات الوساطة والمحسوبية والرشوة، وهو ما جعل الجيش أكثر ضعفاً وتفككاً، واضطرت تركيا إلى إعلان الجهاد باعتباره فرضاً على جميع المسلمين. وقد عانت

الولايات التركية من ويلات الحرب وبخاصة العراق، بسبب تفسخ الأجهزة الإدارية وفسادها وموقع بغداد البعيد عن العاصمة اسطنبول وتغلب النزعة البدوية على سلوك العراقيين، إلى جانب تجنيد مئات الألوف من العراقيين وإرسالهم إلى جبهات القتال. كل ذلك أدى إلى بغض الحكومة التركية والصراع معها. كما أحدث التجنيد الإجباري عدة ثورات ضد الحكومة التركية وذلك بسبب هلاك مئات الألوف من الجنود الذين سيقوا إلى الحرب في قفقاسيا ولم يعودوا منها. وخلال تلك الفترة حدثت تطورات بنيوية هامة في مقدمتها تطور الصحافة ونمو الحركة التجارية وظهور طبقة جديدة من التجار والمتعهدين ووجهاء المدن الجدد، الذين ارتبطت مصالحهم مع الإنكليز فتعاونوا معهم، في الوقت الذي ثار ضدهم رجال الدين ووجهاء المدن والعشائر العراقية وأعلنوا الجهاد ضد الإنكليز الكفار ونصرة الأتراك المسلمين.

ومع أن العراقيين أيدوا إعلان الجهاد ضد الإنكليز الكفار وحاربوا معها، إلا أن حركة الجهاد لم يكتب لها النجاح وانتصر الإنكليز في معركة الشعيبة بعد خسائر باهظة من قبل الطرفين.

وبعد احتلال الإنكليز لمدينة البصرة استخدموا وسائل وأساليب صارمة في تطبيق الأنظمة والقوانين التي لم يتعود العراقيون عليها. كما حدث تضخم نقدي مع حركة تجارية واقتصادية قوية وتحولت البصرة في وقت قصير إلى ميناء ومركز تجاري نشط، بعد أن أصاب العراق ركود اقتصادي خلال سنوات الحرب.

وعندما احتل الإنكليز مدينة بغداد عام ١٩١٧ نشر الجنرال مود بياناً يعلن فيه: «أننا جئناكم محررين لا فاتحين». ويدعو العراقيين إلى التحالف معهم كما تحالف أشراف العرب في نجد والكويت وعسير، والتعاون لتحقيق الأطماح القومية.

عبرة للتاريخ

يمكن إيجاز أهم صفات وخصائص المجتمع العراقي خلال الحرب العالمية الأولىٰ واحتلال الإنكليز للعراق، التي تعطينا دروساً وتكشف لنا عن بعض الأسرار التي تساعدنا على فهم مرحلة الانتقال وتأثيرها على مستقبل العراق، في نقاط بارزة في مقدمتها تغلب القيم البدوية على القيم الحضرية على أخلاق وسلوك العراقيين بجانبيها السلبي والإيجابي. ويرجع ذلك إلى ضعف سلطة الحكومة المركزية، التي تُعد من أهم معالم الحضارة والمدنية، والتي تستطيع فرض النظام والمحافظة على أرواح الناس وأموالهم وممتلكاتهم.

وبالرغم من نمو سلطة الحكومة واستخدامها وسائل القوة والسيطرة والتحديث، بعد الحرب العالمية الأولى، فقد بقي الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة مستمراً، وذلك لأن قيم البداوة المتأصلة في النفوس ليس من السهولة إزالتها دفعة واحدة بمجرد تقمصهم الأزياء الحديثة.

ثورة العشرين

يبحث الجزء الخامس في جزئيه، الثورة العراقية التي حدثت عام ١٩٢٠ ضد الاحتلال الإنكليزي ولذلك سميت «بثورة العشرين». وقد صدر حولها كتب عديدة اتخذ معظمها أسلوب «التمجيد و «الحماس»، كما يقول الوردي. وما زال البعض منا يؤكد على الجوانب الإيجابية من الثورة ويبالغ فيه، بينما يغض النظر عن الجوانب السلبية أو السيئة منها أو يبرّرها.

لا ينكر الوردي أن ثورة العشرين تستحق التمجيد والفخر، ولكنه يعتقد أيضاً، أنه ليس من المصلحة الوطنية أن يواصل العراقيون تمجيد الثورة دون أن يستخلصوا مما فيها من عبر اجتماعية. إن ثورة العشرين

هي مثل أي حدث بشري فيه محاسن ومساوئ، وقد آن الأوان أن يضع المرء هذه الثورة على «منضدة التشريح» ودراستها دراسة موضوعية.

يقول الوردي: «إننا في هذه المرحلة المتأزمة من تاريخنا في أشد الحاجة إلى التوازن بين دافع الحماس ودافع الموضوعية في أنفسنا، فليس من الخير أن يسيطر الحماس على تفكيرنا دوماً، كما أنه ليس من الخير أن تخلو قلوبنا من الحماس»[١].

لقد اعتاد الكتّاب التأكيد على أمرين بخصوص أسباب الثورة هما: أولاً الاحتلال الإنكليزي الذي كان ظالماً وقاسياً، وثانياً إباء الشعب العراقي الذي لا يقبل الضيم والخضوع لحكم الأجانب، ثم يستنتجون بأن الثورة كانت حتمية بسبب تفاعل هذين السببين. غير أن الوردي ينتقد هؤلاء الكتّاب لأنهم «يزايدون» في ظلم الإنكليز بحيث أصبحت المبالغة في ظلمهم من علامات الوطنية. وفي الحقيقة ليس هدف الوردي هنا الدفاع عن عهد الاحتلال الإنكليزي الذي لم يكن خالياً من المظالم، ولكنه يريد توضيح أن الأتراك كانوا ظالمين أيضاً وكانوا يلجأون إلى النهب والمصادرة، في حين كان الإنكليز يشترون الحبوب بأسعار مرتفعة ونقداً لتحريك السوق التجارية. وهو ما سبب، من جهة أخرىٰ، نوعاً من التضخم النقدي. أما تقييد الحريات العامة فلا يمكن المقارنة فيها بين الأتراك والإنكليز. وما يريد الوردي قوله هو أن العداء للإنكليز يجب أن لا يكون سبباً لتشويه الحقائق. ففي الوقت الذي يحاول فيه بعض الكتّاب اعتبار ثورة العشرين كانت ضد الظلم والاستغلال، يعتبرها البعض الآخر امتداداً للمعارك التي قامت بها العشائر العراقية ضد الحكومة التركية، مع أن ثورة العشرين تميزت بخصائص تختلف عن المعارك السابقة، وأن العامل البدوي لم يكن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨.

العامل الوحيد، لأن هناك عوامل أخرى كان لها تأثير فعال منها العامل الديني الذي لعب دوراً هاماً في الثورة، مع العلم أن مفاهيم الوطنية والاستقلال لم تكن متداولة بين العراقيين آنذاك، كما لم يحدث في المعارك السابقة أن امتدت الثورة إلى جميع أنحاء العراق وشاركت فيها مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية، وكان كل منهم يهتف «يحيىٰ الوطن».

ويرىٰ الوردي بأن الفرق بين عهد الاحتلال الإنكليزي والاحتلال التركي، هو أن العراقيين شهدوا بعد الاحتلال الإنكليزي نظاماً للحكم لم يكونوا قد تعودوا عليه من قبل. فخلال الاحتلال التركي كان الحكم والإدارة سائبة، مما اضطر الناس إلى حل مشاكلهم بأنفسهم دون اللجوء إلى الحكومة، في حين وجدوا في عهد الاحتلال الإنكليزي حكماً صارماً وشديداً في تطبيق القوانين والأنظمة، قلت بموجبه الرشوة والوساطة، ولكن سادت بالمقابل حالة من قلة المبالات بمشاعر الناس ومكانتهم الاجتماعية.

وإذا عملت الحكومة التركية على تشجيع النزاعات بين العشائر، سارت الحكومة الإنكليزية على سياسة توحيد العشائر بدلاً من تفكيكها، ولكنها في ذات الوقت أخذت بتدعيم بعض الشيوخ بالمال والسلاح للسيطرة على الريف العراقي، وبالتالي زيادة الإنتاج الزراعي.

والواقع كان الإنكليز قد وعدوا العرب بوعود خلابة، ولكن وعودهم لم تكن سوىٰ أساليب من الخداع الدعائية. وعند مطالبة العراقيين بالاستقلال وتشكيل حكومة عربية أعلن الإنكليز إجراء استفتاء عام وكان هذا الإستفتاء في نظر العامة من الناس مفاجأة غير مفهومة. ولأول مرة في تاريخ العراق لاحظ العراقيون بأن الحاكم كان يسأل الرعايا عن نوع الحكم الذي يرغبون فيه، ومن هو الحاكم الذي يريدونه؟ بحيث لم يستطع البعض تصديق ذلك.

وخلال تلك الفترة نشطت المعارضة العراقية وأخذت الحركة الوطنية تنظم نفسها في حركة سرية وتأسيس أحزاب سياسية. كما أصدر الإمام الشيرازي في كربلاء فتوىٰ بمنعه الناس من قبول الحكم الإنكليزي والمطالبة بالاستقلال. وبعد رفض الإنكليز لمطاليب المعارضة بدأت بوادر الثورة في الفرات الأوسط ثم امتدت إلى جميع أنحاء العراق.

ومن العوامل الاجتماعية في انتشار الثورة بحسب الوردي، هو ليس «وطنية الشعب العراقي وبغضه للإستعمار» وإنما ضعف القوات الإنكليزية في المرحلة الأولىٰ، الذي شجع العشائر على الإلتحاق بالثورة، وامتلاكها للأسلحة وكذلك شجاعة العشائر العراقية. غير أن العامل الأهم في نظر الوردي فهو أن العشائر التي انضمت إلى الثورة كان لها هدف هو الفوز بالغنائم والنهب والسلب، أكثر من مطالبتها بالحرية والاستقلال. وهو أمر طبيعي في ذلك الوقت لأن العشائر العراقية اعتادت على النهب في غزواتها وحروبها. وقد تعمدت بعض العشائر نهب المدن التي دخلتها أثناء الثورة.

ويؤكد الوردي على أن العامل الديني كان من أهم العوامل في انتشار الثورة إن لم يكن أهمها. غير أن ثورة العشرين صعدت بسرعة ثم هبطت بسرعة، وذلك لأنها لم تلجأ إلى حرب العصابات على نحو ما فعلت الجزائر وفيتنام. فالعشائر لا يمكن لها أن تنجح في حرب طويلة الأمد تجاه جيش منظم كالجيش الإنكليزي له مدافع وطائرات وغيرها.

أما في القسم الثاني من الجزء الخامس فيقدم لنا الوردي أحداث تفصيلية لما جرىٰ وبخاصة في بغداد، مؤكداً على استفحال القيم البدوية في الفرات الأوسط، وخصوصاً بعد انتهاء الثورة وانفلات الوضع الاجتماعي واختفاء نفوذ السلطة المركزية، الذي ظهر في

الإنفلات الأمني وتأججِ روح العداوة بين أفراد العشائر وانتعاش الأحقاد القديمة كما حدث مثلاً في النزاع بين مدينتي راوة وعانة.

وكان من نتائج ثورة العشرين وقوف الإنكليز إلى جانب شيوخ العشائر وتقديم مكافئات سخية للشيوخ والأشخاص الذين وقفوا مع الإنكليز فيها وإسناد سلطتهم ومساعدتهم في النزاع على الأراضي والتنازل عن الضرائب المترتبة عليهم. وقد شكلت هذه السياسة بداية لتكوين نظام شبه إقطاعي في العراق.

تقييم الوردي لثورة العشرين

يطرح الوردي ثورة العشرين على محك المناقشة والنقد، منطلقاً من أن الظلم لا يكفي لوحده لقيام الشعوب بالثورات على حكامها إذا لم يكن هناك شعور بالظلم يحفز على الثورة، وهو ما يسمىٰ بالوعي الثوري، ويستشهد بالثورة الفرنسية التي قامت ضد الكنيسة والملكية بعد أن وعىٰ الثوار بالظلم عليهم.

يطرح الوردي سؤالاً هاماً: لماذا تحمل العراق ظلم المغول والتتار والعثمانيين ولم يثوروا عليهم؟ وإذا ادعى البعض بأن العراقيين قاموا باستمرار بثورات متتالية ضد الحكومة، فإن هذا الرأي غير دقيق، لأنه لا يمكن إطلاق مصطلح «الثورة» على الانتفاضات العشائرية، لأنها مجرد «تمرد» وأن ثورة العشرين تمتاز عن التمرد العشائري بمشاركة الشعب العراقي بمختلف طبقاته وفئاته وطوائفه، وكذلك دور رجال الدين الذين اعتبروا ثورة العشرين امتداداً لحركة الجهاد، وبخاصة المرجعية الدينية وطبقة الأفندية التي ساندت رجال الدين. وكان للثورات التي تفجرت في الشرق كالثورة العربية في الحجاز والثورة البلشفية في روسيا وحركة التحرر الكمالية في تركيا أثر هام في

بث الوعي السياسي ضد الإنكليز، خصوصاً بعد أن نكث الإنكليز بوعودهم بالتحرير ومنحهم الاستقلال وتقرير المصير.

وفي الوقت الذي دعا الوردي إلى تجنب الحماس ورفع الشعارات السياسية التي لا تعكس الواقع بل تغطي عيوبه، نفى عن أحداث ثورة العشرين الطابع الطبقي، كما يرىٰ الماركسيون، واعتبرها ثورة وطنية شاركت فيها جميع فئات وطبقات المجتمع وجمعت العراقيين لأول مرة تحت شعار «يحييٰ الوطن».

ولكن هذه الانتقادات جرت إلى ردود أفعال سلبية، فقد اعتبره البعض أنه تجاوز بذلك التاريخ الوطني واعتبره البعض الآخر أنه عميل للإنكليز، وبصورة خاصة حول رأيه بأن الروح الدينية، مع أهميتها، لم تكن الدافع الأساسي والوحيد للثوار، وأن القيم والأعراف البدوية هي من الدوافع المهمة في مشاركة العراقيين في الثورة، وبصورة خاصة العشائر العراقية، حيث اندفع الكثير منهم إلى الجهاد في سبيل الله بدافع القيم البدوية، بالرغم من أنهم تأثروا بالمشاعر الدينية التي أججها رجال الدين ضد الإنكليز. ولم يقلل الوردي من أهمية رجال الدين ودورهم في إذكاء روح الثورة، بل بالعكس من ذلك، فقد أشاد بدور العامل الديني في تحشيد الثوار وامتداد الثورة إلى جميع أنحاء العراق تقريباً، وكذلك دور علماء الدين في النجف وكربلاء على وجه الخصوص.

سليم الوردي يرد على علي الوردي

أصدر سليم الوردي كتاب «علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية» وجه فيه انتقادات حادة لآراء علي الوردي ومنهجه، ورأى بأن المأزق الذي وقع فيه هو حصيلة منطقية للمنهج الوضعي الذي اتبعه في دراسته لتاريخ العراق الحديث بحيث لم يستطع «الكشف عن

التناقض الأساسي المحرك للمجتمع العراقي، مما جعله يخفق في إماطة اللثام عن المغزىٰ التاريخي لثورة العشرين وأهدافها» وأن تحليله يفضي إلى تبرير السياسة الاستعمارية لأنه يرىٰ الثورة إنما هي امتداد للمعارك التي قامت بها العشائر العراقية ضد الحكومة التركية من حين إلى آخر، في حين يعاني مجتمعنا من «صراع طبقي رهيب» لا يمكن وصفه بأنه صراع بين البداوة والحضارة، لأن التناقض الأساسي هو الدافع لحركة المجتمع إلى الأمام، وأن الصراع بين القيم البدوية والقيم الحضرية لا يسيطر إلا على رقعة لا تكاد ترى في المجتمع العراقي، وأن الصراع الحقيقي هو بين قوى التخلف وقوىٰ التقدم المناوئة للاستعمار..»[1]. إن نقد سليم الوردي موجه إلى منهج الوردي الاجتماعي، وهو منهج بحث اجتماعي نقدي وتحليلي يهدف إلى طرح الأسباب والدوافع للظاهرة الاجتماعية ومناقشتها للتوصل إلى بعض النتائج وتلافي الأخطاء التي وقعت وإصلاحها، وهو بذلك منهج علمي يتجاوز العواطف والتمجيد وإطلاق الشعارات. أما منطق سليم الوردي فهو منطق غير واقعي ومؤدلج. فالوردي يدرس العراق وثورة العشرين في مطلع القرن الماضي، الذي لم يكن العراق شعباً واحداً أو جماعة سياسية واحدة، وإنما من قوميات وأقليات وطوائف متعددة لا تجمعهم روح قومية أو وطنية، وكان أغلب العرب هم من أصول عشائرية وما زالت القيم والأعراف البدوية مؤثرة في سلوكهم حتى لو كانت مصبوغة بصبغة إسلامية، إلى جانب شرائح وفئات صغيرة من سكان المدن كانت تخضع لتأثير الثقافة التركية أو الإيرانية.[2]. وكانت المدن، كما يقول حنا بطاطو، تفترس السكان،

(١) سليم الوردي، علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية، ص ٣٢، ٣٣، ٤٨.
(٢) علي الوردي، لمحات، ج٥، قسم ١، ص ٣ ـ ٤.

بينما كانت البادية ملاذاً لهم بسبب الحروب والأوبئة والمجاعات المستمرة[1]. ولذلك لا يمكن تطبيق مقولة الصراع الطبقي على المجتمع العراقي في مطلع القرن الماضي.

كما يؤكد الوردي، بأن الوعي السياسي لم يكن موجوداً في بداية القرن العشرين، وإنما الوعي الديني الذي كان يقوم مقامه. وإن أهم حدث سياسي كان هو «المشروطة» التي كانت تطالب بالدستور. وما يقابلها كانت حركة «المستبدة» التي وقفت ضد المطالبة بالدستور. وكان من أهم أنصار «المشروطة» هم الأفندية الذين يدعون إلى فتح المدارس ومطالعة الكتب والجرائد وتعلم اللغات الأجنبية، التي كانت من الأمور المحرمة أو المستنكرة آنذاك. وبعد انتصار جمعية الاتحاد والترقي في اسطنبول التي كانت تدعو إلى قيام الدستور، تأسس فرع لها في البصرة ثم تحول بعد ذلك إلى حزب سياسي سمي «الجمعية الإصلاحية» ورفع شعار العروبة.

وعندما أراد الإنكليز التعرف على نوع الحكم الذي يطالب به العراقيون وأعلنوا موافقتهم على الاستفتاء كان ذلك مفاجأة لكثير من العراقيين، وفي ذات الوقت البذرة التي انبثقت منها ثورة العشرين، التي اعتبرها الوردي من أهم الأحداث السياسية في تاريخ العراق الحديث من حيث أهميتها في تنمية الوعي السياسي وأنها كانت بمثابة مدرسة شعبية علمت العراقيين كثيراً من المفاهيم السياسية الجديدة كالحرية والوطنية والقومية والاستقلال.

تشكيل الحكم الوطني في العراق

يتضمن القسم الأول من الجزء السادس الذي استغرق فترة أربعة

---

(١) حنا بطاطو، العراق، ج١، ص ٣٤ ـ ٣٦.

سنوات فقط (١٩٢٠ـ ١٩٢٤) موضوع الثورة العراقية وتشكيل الحكم الملكي في العراق وتتويج الملك فيصل الأول ملكاً على العراق وبخاصة تشكيل الدولة العراقية الفتية بالرغم من الصعوبات والعراقيل التي رافقت تشكيل أول وزارة عراقية وما تبعها من مشاكل مع حكم الانتداب البريطاني في العراق، وبصورة خاصة الصراع الذي قام بينه وبين السير برسي كوكس والمشاكل التي ترتبت على عقد معاهدة الانتداب البريطاني من جهة، والعلاقات التي تفجرت بين الحكومة والمعارضة الدينية من جهة أخرىٰ، التي انتهت بإبعاد عدد من علماء الدين إلى خارج العراق وكان على رأسهم الشيخ مهدي الخالصي.

أما القسم الثاني منه فيتحدث عن قصة الأشراف. ويضم تفاصيل مسهبة عن النزاع الطويل الذي جرى بين الشريف حسين بن علي، أمير مكة، وبين عبد العزيز آل سعود. وقد انقسم العراقيون آنذاك إلى فريقين واحد يؤيد الشريف حسين وآخر آل سعود، إضافة إلى دراسة شاملة لظاهرة الأشراف والسادة والعلويين في العالم العربي والإسلامي وأهميتهم الاجتماعية والدينية والسياسية وتوزيع أولاد الشريف حسين على سوريا والأردن والعراق، إضافة إلى توصيف للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي مرت بها الجزيرة العربية تحت حكم الوهابيين وكذلك الهاشميين.

الوردي والملك فيصل الأول

بعد انهيار الدولة العثمانية وزوال حكم الأتراك عن العراق تم اختيار فيصل الأول ملكاً على العراق وتأسيس الدولة العراقية، التي نقلت العراق من حالة إلى أخرىٰ. وكان العراق قبل الحرب العالمية الأولىٰ يعيش في وضع اجتماعي متخلف يشبه وضع القرون الوسطىٰ من حيث الانحطاط الثقافي والحضاري فيه حيث توالت حدوث الأوبئة

والمجاعات والحروب. وقد سعى الملك فيصل الأول إلى إنقاذ العراق، وكافح من أجل ذلك طويلاً. وتوفى الملك فيصل قبل أن يحقق ذلك.

اعتبر الوردي الملك فيصل الأول الذي نصبه الإنكليز لكي يجعلوه أداة في أيديهم كما فعلوا مع الكثيرين من أمثاله في مستعمراتهم. وخلال سفره إلى لندن اطّلع على الوثائق البريطانية التي تخص تاريخ العراق الحديث من الناحية الاجتماعية والسياسية، وبصورة خاصة في دائرة الوثائق البريطانية المشهورة وقد اندهش الوردي كما يقول، عندما قرأ الوثائق البريطانية وما كتبه المندوب السامي في العراق إلى حكومته في لندن عن الملك فيصل الأول. وما كتبته المس بيل، التي كانت حينذاك السكرتيرة الشرقية للمندوب السامي، وكلاهما كانا متذمرين من الملك كل التذمر وقالا عنه: «إننا جئنا به إلى العراق ونصبناه ملكاً وساعدناه كل المساعدة... ثم نكث بنا ولم يقدر معروفنا له... لأنه صار يتصل بزعماء المعارضة ويثيرهم علينا». أما المس بيل فقالت عنه «إذا عزلناه فأين سيجد عرشاً ثالثاً». وكانت تقصد بذلك أنه كان ملكاً على سوريا فعزله الفرنسيون، ثم أصبح ملكاً على العراق، فأين نجد له مكاناً آخراً.

يقول الوردي: «يعجبني في فيصل الأول أنه سار لإنهاض العراق على طريقة معتدلة لا إفراط فيها ولا تفريط. سلك طريقاً وسطاً، وكان ذلك من أسرار نجاحه». ثم يقول: «كلما نظرت إلى نفسي وجدتها صنيعة العهد الذي بناه هذا الرجل وأعوانه المخلصون»[1].

أما الملك غازي فقد اتصف بصفتين، الأولى أنه كان يعادي

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

الإنكليز، وكانوا يعرفون ذلك ويريدون خلعه، والثانية أنه كان منهمكاً في الشراب والشهوات إلى درجة قصوىٰ، وترك الحكم لرجال السياسة ليعبثوا به وبالبلاد والعباد. وقد حدثت في عهده عدة حركات عشائرية وعدة انقلابات عسكرية. ومثل هذه الحركات والانقلابات ما كانت لتقع لو كان الملك فيصل الأول حياً، فقد كان مسيطراً على رجال السياسة يوجههم كما يريد. فلما مات خلا الجو لرجال السياسة لكي يلعبوا كما يشتهون.

كان الملك غازي أكثر عداءاً للإنكليز من أبيه، غير أنه كان لا يفهم فنَّ السياسة، وهو الفن العظيم الذي لا يتقنه إلا القليلون.

أحب الشعب العراقي الملك غازي أكثر مما أحبوا أباه، والسبب هو أن الشعب العراقي كان لديه معياراً واحداً يقيس به رجال السياسة، وهو معيار العداء للإنكليز، فمن يعادي الإنكليز يصبح في نظر الشعب وطني، والذي يصادقهم فهو خائن. وهي معادلة رياضية ينظرون بها إلى رجل السياسة. فكلما كان الرجل أكثر عداء للإنكليز كان في نظرهم أكثر وطنية، والعكس بالعكس. وقد أفرد الوردي للملك غازي جزءاً خاصاً به في كتاب لمحات اجتماعية وأمل بإصداره قبل وفاته، ولكنه لم ينجزه.

ويشير الوردي بأن فترة الملك غازي تعطينا دروساً سياسية واجتماعية هامة. قد تحدث مع أقرب أصدقاءه وهو فؤاد عارف الذي كان زميلاً له في الكلية العسكرية ثم صار مرافقاً له. ويبدو أن حديث فؤاد عارف كان مهماً وذا مغزى كبيراً. كما كان لمقال محمود الدرة عن الملك غازي، الذي كان صديقاً وزميلاً للملك، أهمية كبيرة أيضاً، حيث كتب بأن للملك غازي صفات عديدة حببت إليه شعبه الثائر المندفع لتحقيق الاستقلال وطموحاته القومية البعيدة المدىٰ. ومع ذلك

فلا يعني هذا أنه كان للملك غازي حياته الخاصة التي لم تنعكس على وطنه وشعبه[1].

لماذا توقف الوردي عن إكمال موسوعة اللمحات؟

توقف الوردي عن الكتابة في طبيعة المجتمع العراقي وإكمال موسوعته الكبيرة من اللمحات بعد أن وجد خطورة في ذلك. ففي عام ١٩٨٠ قدم الجزء السابع منه إلى مكتب الرقابة على المطبوعات في بغداد، الذي تناول فيه أهم الأحداث التي مرت على العراق بعد تشكيل الحكم الوطني، وبصورة خاصة، أحداث العراق الهامة بين ١٩٢٦ـ ١٩٣٢، أي حتى وفاة الملك فيصل الأول. وقد طلب منه مدير الرقابة حذف فصول من الكتاب وإضافة فصول أخرىٰ إليه، فاستغرب الوردي من ذلك. ولكنهم قالوا له إن إصراره على نشر الأجزاء اللاحقة سوف لن يكون في صالحه، فآثر الوردي السلامة، كعادته، وسحب الكتاب[2].

أصيب الوردي بصدمة وإحباط، لأنه لم يستطع نشر الجزء السابع من اللمحات وهو «كتاب العمر» كما قال. ومن ذلك التاريخ توقف عن الكتابة ولم يصدر له أي كتاب حتى وفاته، بسبب الظروف السياسية القاهرة التي كان العراق يمر بها تحت الحكم الاستبدادي القمعي. ولذلك السبب أيضاً لم يتمكن الوردي من تقديم دراسات اجتماعية تحليلية عن التطورات الاجتماعية التي مر بها العراق خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وبصورة خاصة عن التحولات الاجتماعية التي أعقبت حربي الخليج الأولى والثانية وما رافقها من تهديم البنية

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٧٧.

(٢) جليل العطية، علي الوردي، جريدة بغداد، ٢٠٠٣.

التحتية وتفكيك النسيج الاجتماعي والعائلي وكذلك الحصارين الداخلي والخارجي الذي أثر على المجتمع العراقي تأثيراً كبيراً وأعاده نصف قرن إلى الوراء.

وقد اضطر الوردي إلى كتابة حوارات وردود على ما تكتبه بعض الصحف العراقية، ونأى بنفسه عن الدخول في معترك الحياة السياسية وابتعد عنها منزوياً في صومعته الفكرية.

أما بخصوص كتب الوردي الأخرىٰ التي صدرت بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ فلم ندرجها هنا وذلك لأننا استعرضنا كتاب دراسة في طبيعة المجتمع العراقي في الفصل الثالث: في سوسيولوجيا الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة. أما كتاب منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته فقد استعرضناه في الفصل الثاني: إشكالية المنهج عند الوردي: علي الوردي ومنطق ابن خلدون.

الفصل السادس

علي الوردي في محكمة الفكر ـ نقد وتقييم

مقدمة

يعتبر النقد وليس الانتقاد من المحاولات الفكرية والعلمية العقلانية في تطوير المعرفة البشرية، لأن النقد هو أساس الإبداع والتغيير، في مثلث العمل الإبداعي. حيث يقف الناقد بين المبدع والمتلقي، ليكون وسطاً للوصول إلى المعرفة الحقيقية. ولذلك تكون مهمة الناقد أكثر صعوبة. والنقد نشاط تحليلي متميز من مهماته أن يكون عارفاً محايداً وموضوعياً ومتمكناً من امتلاك قواعد المنهج العلمي الرصين وأساليبه وأدواته حتى لا يسيء إلى العمل العلمي أو الفني أو التعرض إليه وإسقاط التهم عليه جزافاً، وكذلك تجنب الكلام الذي لا يحمل معناه أو يربك القارئ ويشوش رؤيته. لذلك تصبح العملية النقدية من أخطر العمليات التي يتعرض إليها أي عمل كتابي.

وإذا كان «عمانوئيل كانت» يلح على أن عصرنا هو عصر النقد وأن كل شيء ينبغي أن يخضع للفحص النقدي بغرض قبوله أو رفضه، فإن مبدأ النقد يرتبط بعصر الأنوار وفكرة التقدم ومبدأ العقلانية التي تؤشر إلى عصر جديد يؤكد على إصدار أحكام قيمية صحيحة تستند على معلومات حقيقية ولا تستخدم كسلاح ذو حدين.

هكذا اكتسبت عملية النقد التنويرية قوة تأثير حقيقية في تطوير المعرفة الإنسانية. أما المحرك الأساسي للنقد فهو الشك في الحقيقة الكلية والجزئية. كما أن الشك يعكس في ذات الوقت، معرفة أخرىٰ، شرط أن يكون النقد داخلياً، ويهتم بالمضمون وليس بالشكل فحسب، وأخيراً فإن النقد، كما يقول يورغن هابرماس هو الذي يربط بين المعرفة والمصلحة في محاولة لتفكيكها وتحليلها، لأن العمل النقدي هو فعل إنساني يرمي إلى إعادة بناء العمل الفكري بموجب معطيات موضوعية، أو بمعنى آخر يقوم على معرفة صحيحة ينبغي اكتشافها أو الكشف عنها عن طريق تتبع القواعد العقلانية لنقد بناء.

ومع أن التراث الفلسفي والاجتماعي حافل بالكثير من الممارسات النقدية وبخاصة في كتب النقد الأدبي، إلا أن النقد البناء غير معروف لدينا ولم يمارس إلا على شكل انتقاد. إضافة إلى أن تاريخنا لم يعرف مفهوم «نقد الذات» إلا نادراً، وهو ما أفقدنا القدرة على أن نكون موضوعين في معارفنا ومواقفنا من الآخر، وساهم بشكل فعال في تخلفنا الاجتماعي والثقافي، مع أن كل منا يدعي احترامه للنقد وممارسة النقد الذاتي. ولكن حينما يتعرض المرء لأي نقد، فإنه يثور ويعتبر ذلك انتقاصاً وتحدّياً له، مع أن كل منا غير معصوم من الخطأ.

إن طرح مفهوم النقد للنقاش من الممكن أن يساعدنا على فهم إشكالية آراء الوردي الاجتماعية وكذلك أفكاره النقدية والانتقادات التي وجهت إليه.

علي الوردي بين نقاده ومؤيديه

أحدثت آراء وأفكار الوردي الاجتماعية ونقده الجريء «الطبيعة» المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي وازدواجيتها وتناشزها ردود فعل مختلفة وانتقادات لاذعة منذ أكثر من نصف قرن وما تزال تُثير

نقاشات حادة وجدلاً لا ينقطع، وولدت له تلامذة ومريدين ومعجبين بآرائه وأفكاره، وفي ذات الوقت ساخطين عليها. وبسبب ذلك تعرض الوردي إلى اتهامات قاسية ومختلفة في دوافعها وأساليبها ومضامينها الفكرية والسياسية. وقد تصدىٰ الوردي بنفسه لتلك الاتهامات بأخرىٰ مضادة وبأسلوب ساخر مشاكس، مما أنتج حركة فكرية نقدية لم يألفها المناخ الفكري في العراق حينذاك. وقد تمحورت أغلب تلك الاتهامات والانتقادات حول أفكاره الاجتماعية الجريئة التي لم يتعارف عليها الناس، خصوصاً حين توجه إلى العادات والتقاليد القديمة والطقوس الدينية البعيدة عن روح الإسلام، أو التي توجه إلى الكتّاب والسياسيين الذين يجلسون في أبراجهم العاجية، وكذلك إلى استنتاجاته الفكرية وفرضياته الاجتماعية الجديدة، إضافة إلى أسلوبه الشعبي في الكتابة وتكرار أفكاره في أكثر من كتاب.

ومن الممكن إيجاز الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى الوردي في محاور ستة وهي كما يلي:ـ

أولاً ـ اتهم الوردي بعدم اهتمامه بشكل كاف بالبعد التاريخي في دراسة المجتمع العراقي وعدم اهتمامه بدراسة الحضارات القديمة في وادي الرافدين التي تركت تأثيراً ما زال حياً حتى اليوم.

ثانياً ـ لقد غالى الوردي كثيراً في تأثير القيم والأعراف البدوية، مع أن هناك حواضر قديمة لم تتأثر كثيراً بالقيم البدوية، كسكان الأهوار والأشوريين والكلدانيين وغيرهم.

ثالثاً ـ يرىٰ البعض بأن الوردي أظهر عيوب المجتمع العراقي وترك محاسنه ومفاخره وكذلك فعل مع البدو والبداوة، في الوقت الذي تجنب فيه السياسة ونقد الحكومة ولم يتطرق للتحليل الطبقي في المجتمع العراقي.

رابعاً ـ اتهمه آخرون بأنه نال من القيم الإسلامية عندما هاجم رجال الدين ووعاظ السلاطين وانتقد الطقوس والشعائر الدينية. كما اتهم بالدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب، حتى أن بعضهم اتهمه بالكفر والإلحاد.

خامساً ـ انتقده أساتذة اللغة العربية على دعوته لإصلاح اللغة العربية وتسهيل قواعدها، متهمين إياه بأنه يقحم نفسه بما لا شأن له فيه.

سادساً ـ كما اتهمه البعض الآخر بالعمالة للإنكليز والماسونية بسبب نقده للمشاركين بثورة العشرين ودعوته إلى مظاهر الحضارة والمدنية الغربية وقيمها وسلوك أفرادها، وتنكره للحضارة العربية ـ الإسلامية وتراثها وقيمها الروحية.

سابعاً ـ انتقد بسبب تخوفه من إبداء آرائه بصراحة ومجاملاته العديدة، التي تظهر بوضوح في أنه لا يريد مسّ مشاعر أي فريق من قراءه، ولذلك اعتبروه توفيقياً ومراوغاً أحياناً.

صدر في الرد على كتبه اثنا عشر كتاباً وعشرات المقالات والردود المنشورة في الصحف والمجلات، منها خمسة كتب في الرد على وعاظ السلاطين وحده ومنها، سفسطائية للبيع لعبد الرضا صادق. والموعظة الحسنة لمحمد صالح القزويني. ومن كنت مولاه فهذا علي مولاه لعبد المنعم الكاظمي وحكم المقسطين لسهيل النجم وغيرها. كما صدر كتاب مع الدكتور الوردي لمرتضى العسكري وهو رد على كتاب وعاظ السلاطين وكتاب مقالات حول أسطورة الأدب الرفيع لعبد الرزاق محيي الدين. كما أصدر سليم علي الوردي كتاباً سماه «علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية» لنقد أطروحة الوردي حول الصراع بين البداوة والحضارة.

وفي المقابل أشاد عدد من الكتّاب والمفكرين الكبار بآراء الوردي الجريئة وأفكاره التنويرية الجديدة، منهم مجيد خدوري وهادي العلوي ومحمد جابر الأنصاري والبرت حوراني وأمين الخولي وغيرهم.

وسوف نستعرض الانتقادات والاتهامات الموجهة إلى آراء وأفكار الوردي بشيء من التفصيل، آخذين بنظر الاعتبار الفترة التي صدرت فيها كتب الوردي، حيث قسمناها إلى مجموعة الكتب التي صدرت قبل ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، التي يمكن وصفها بأنها كتب ذات أسلوب أدبي ـ نقدي، ومجموعة الكتب الرصينة التي صدرت بعد ثورة تموز، التي تعتبر ذات طابع علمي وتمثل مشروع الوردي النظري وفرضياته الاجتماعية، محاولين رصد الانتقادات التي وجهت إلى كل مجموعة منها وردود الفعل التي صدرت من الوردي ضدها، إذا كانت كتباً أو مقالات منشورة في المجلات أو مساجلات وردود نشرت في الصحف العراقية بصورة عامة.

وأول الانتقادات التي وجهت إلى الوردي كانت موجهة إلى الأفكار الاجتماعية الجريئة والانتقادات اللاذعة المشوبة بشيء من السخرية للعادات والتقاليد والطقوس الدينية ودخوله في ميدان جديد لم يألفه العراقيين من قبل. وقد بدأ الهجوم عليه بعد صدور كتابه وعاظ السلاطين ١٩٥٤ وأسطورة الأدب الرفيع وخوارق اللاشعور ومهزلة العقل البشري. ويشير علي الوردي إلى أنه عندما أصدر كتبه في الخمسينات، كان يعرف تماماً أن أكثر الناس سوف لن يرضون عنها. وقد اتهمه البعض، أنه فعل ذلك طلباً للشهرة، أي على طريقة خالف تعرف.

والحقيقة، هي أن المتتبع لأفكار الوردي عموماً، يجدها مخالفة للمألوف، سواء كانت في مجال علم الاجتماع أم في مجال علم النفس

الاجتماعي أو في مجال الأدب العربي. ويذكر المطبعي، أن الوردي منذ أن نشر أول مقالاته في أوائل الثلاثينات من القرن الماضي كان يشعر بشيء من الثورة تجاه مجتمعه وتجاه بعض المعتقدات التقليدية التي سادت آنذاك.

أما الوردي فيقول، بأن القراء اختلفوا في تقييم كتبه «فمنهم من اعتبرها تمهيداً للثورة وتحبيذاً لها، ومنهم من جعلها على النقيض من ذلك»، إذ هي في نظره ليست سوىٰ أداة لتشويش الأذهان ونشر الأفكار المدسوسة. ثم يقول، «بل أترك أمري وأمرهم إلى التاريخ ليحكم فيهما بما يشاء... وعلى أي حال فلست أدعي بأني كنت في العهد البائد من الكتّاب المكافحين المناضلين، فهذه صفة يجمل بي أن لا أنسبها لنفسي».

ولا ينكر الوردي بأنه كان يحمل شيئاً من النزعة الشعبية التي ظهرت في بعض كتبه. كما يعترف الوردي بأن هذه النزعة الشعبية كانت دافعاً ذاتياً للكتابة وأنه، كالملايين من أبناء الشعب عانى من مذلة الفقر وألم الحرمان الشيء الكثير، وأنه كاتب اجتماعي سلك طريق النقد الشديد لبعض المعتقدات والعادات. وكان يعرف منذ البداية أن الناس يتعصبون لمعتقداتهم الموروثة وعاداتهم، وهم لا يحبون من ينقدها. ولهذا فهم يذمونه وينسبون إليه التهم الشنعاء»[(١)]. وربما يكون «وعاظ السلاطين» من أكثر كتب الوردي إثارة للنقاش والجدل والهجوم الشخصي الذي وصل إلى حد التهديد بالقتل، وصدرت للرد عليه خمسة كتب وعشرات المقالات، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وكان الوردي قد انتقد وعاظ السلاطين بشدة وكذلك قراء المجالس الحسينية، التي تقوم خطبهم على منطق الوعظ والإرشاد القديم.

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ٢١ ـ ٢٥.

والحقيقة، لم يقدم الوردي انتقاداته إلى الدين أو العقيدة، كما اتهموه، وإنما إلى أولئك الذين لبسوا لباس الدين واستخدموا الدين كسلاح لتحقيق مصالحهم والإرتزاق من وراء خطبهم وتملقهم للسلاطين.

كما وجهت إلى كتابه «أسطورة الأدب الرفيع» تهم وانتقادات عديدة، منها أنه يقحم نفسه بما لا شأن فيه. وهو نقده للأدب والشعر والقواعد النحوية، حيث طرح الوردي اجتهاده الخاص في تسهيل النحو العربي وكذلك دعوته إلى تقليص القواعد النحوية أو تشذيبها. وينطبق هذا الاجتهاد على الشعر العربي أيضاً الذي يهتم بالألفاظ والقوافي قبل المعاني والمضامين ولا يعكس ما في أعماق النفس الإنسانية ومعاناة الإنسان وما يتصل بأسرار الكون والوجود الإنساني. كما أن الولع المفرط بالشعر إنما يعكس عيوبنا الاجتماعية. وقد نشرت مجلة آفاق عربية التي تصدر ببغداد عام ١٩٨٦ مقالاً جاء تحت عنوان «أوهام علي الوردي» يتهم الوردي فيه بأن ما يكتبه الوردي هو مخالف للمألوف، وأنه يقحم نفسه في موضوعات لم يستكمل لها عدتها[١].

ويجيب الوردي على هذه الانتقادات والردود والتهم بقوله «إنني بشر كسائر الناس، أعيش في قوقعتي الذاتية، ولكن مع ذلك أنا كاتب اجتماعي سلكت طريق النقد الشديد لبعض المعتقدات والعادات وكنت أعرف منذ البداية أن الناس يتعصبون لمعتقداتهم الموروثة وما اعتادوا عليه وهم لا يحبون من ينقدها ولذلك يذمونه وينسبون إليه التهم الشنعاء. ومن شأن أي كاتب اجتماعي ينقد الظواهر الاجتماعية التي يراها سلبية وكذلك ينتقد سلوك الأفراد وطبائع البشر، لا بد وأن يتعرض، مثل هذا الكاتب، إلى الهجوم والنقد.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

وكان من أوائل من أصدر كتاباً في نقد أفكار الوردي هو عبد الرضا صادق في كتابه «سوفسطائية للبيع». وهي مجموعة من المقالات والملاحظات حول تفكير ومنهج الوردي الذي صدر ببغداد عام ١٩٥٦ واتهم آراءه وأفكاره بأنها سوفسطائية، كما وصفه بالمنافق تارة وبالمخاتل تارة أخرىٰ، مثلما اتهمه بالهوس والخيانة والخلق الشاذ الذي يموت غراماً بالضجة وقد انتهى بالقول إلى أن كتب الوردي كلها (التي صدرت قبل ثورة تموز) لا تضيف جديداً إلى تفكير مثقف، إذ ليس فيها سوىٰ التهريج والمخادعة.

وقد ردِ الوردي عليه ببرود، بأنه لا يبرئ نفسه من هذه الصفات المستهجنة التي ألصقها به[١]. وكان هناك من وقف إلى جانب الوردي، ومن وقف إلى جانب عبد الرضا صادق. وقد استمر النقاش والجدل والاتهامات المتبادلة بينهما وقتاً ليس قصيراً.

إن ما كتبه عبد الرضا صادق وما كتبه الوردي من ردود لم تكن سوىٰ جدل سفسوطائي حقاً، وليس نقداً علمياً موضوعياً. وكان الأحرىٰ بالوردي أن ينأىٰ بنفسه عن هذه الأساليب التي يتوسل كل منهما دحض آراء الآخر وإفحامه.

وقد وجه الوردي أخيراً رجاءاً إلى نقاده وهو أن يبحثوا عما في كتبه من أخطاء تاريخية واجتماعية، لأن ذلك أجدى لمجتمعنا من البحث عن أخطاء لغوية ونحوية وصرفية، كما فعلوا مع كتبه السابقة[٢].

وكان الوردي قد أخبرني بأنه كان لا يريد أن يرد على النقاد، وأنه تعب من ذلك ولكنه، في الحقيقة لم يتعب وبقي حتى أيامه الأخيرة يرد

---

(١) علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) علي الوردي، لمحات، مصدر سابق، ج٤، ص ٥.

على النقاد ويشرح لهم وجهة نظره ويفسر لهم المفاهيم التي يستخدمها في كتبه، ولكنهم، حسب قوله، لم يكونوا يفهمونه أو يفهمون ما يريد أن يقوله وما كان يريد أن لا يقوله جهاراً.

والحقيقة، كان الوردي مولعاً بالنقد الذي يوجه إليه وإلى أفكاره وكتبه، مثلما كان مولعاً بالرد عليها، لأنه كان يلمس ما كان يثيره النقد فيه من أفكار وخواطر وكذلك الحماس لمواصلة الكتابة، وبالتالي إشباع طموحاته وغروره. ولكن من جهة أخرىٰ كان الوردي يتخوف من إبداء رأيه في كثير من الأمور الأخرىٰ، وبخاصة التي ترتبط بالسلطة والسياسة، ولا يمس مشاعر فريق مؤيديه من القراء، في الوقت الذي استفز فيه مشاعر فئات معينة، أو أشخاص معينين، دون أن يخشىٰ ما قد يترتب على ذلك، كما فعل في وعاظ السلاطين. وعندما انتقده البعض في ركاكة أسلوبه في الكتابة، الخالي من الفن والجمال وذلك بسبب عجز وضحالة في التفكير، أجاب الوردي، بأن النقاد يطلبون أسلوباً أدبياً بليغاً ويقصدون به أن يكون مليئاً بالألفاظ الرنانة والمزاوجة على طريقة أحمد حسن الزيات، الذي لم يعد أسلوبه يصلح لهذا الزمن، وأن أسلوب العصر يضع اللفظ فيه على قدر المعنى. وأن الأسلوب «التلغرافي» الذي نعتوا به الوردي هو ليس أسهل الأساليب، لأن الأسلوب «الرنان» يسير وراء الألفاظ التي تتداعى في الذهن وليس وراء المعنىٰ[1].

أما الانتقادات التي وجهت إلى الوردي بعد ثورة تموز فقد وجهت أساساً إلى كتابه «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» الذي صدر عام ١٩٦٥ ثم إلى كتابه الموسوعي «لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث» الذي صدر بين ١٩٦٩ ـ ١٩٧٩ حيث اعتقد عدداً من النقاد

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

بأن الوردي كان قد غالىٰ بتأثير القيم البدوية على المجتمع الحضري في العراق وأنه لم يقدم حججاً علمية كافية ولا بدائل عنها، وكذلك ما يخص شخصية الفرد العراقي وازدواجيتها وتركيزه على العامل الجغرافي وإهماله العوامل الأخرىٰ.

كتب محمد مبارك، أنه بالرغم من دقة ما يرصده الوردي من مظاهر اجتماعية ويؤشر سمات جوهرية ثابتة من الشخصية الوطنية العراقية، إلا أن تعليق ذلك على العامل الجغرافي وحده يجعل ما يسم هذه الشخصية من سمات والمجتمع من مظاهر وخاصيات قدراً لازماً. ولذلك يقف رصده في حدود الوصف والتأشير، ولا يضعه في خدمة تغيير اجتماعي مطلوب، وذلك لأنه لا يضع أهمية على العوامل الاقتصادية والسياسية والتاريخية البعيدة القدم، كما أن المبالغة في إعطاء العامل الجغرافي وحتميته في كل مناحي الحياة يلغي بالضرورة دور الإنسان وينهي وجوده كجوهر واعي وفاعل وقادر على تغير نفسه والأشياء المحيطة به[1].

كما طرح الباحث المرحوم هادي العلوي رؤية نقدية قامت على دراسة متأنية لفكر الوردي. فهو يرىٰ بأن الوردي هو أميز من درس المجتمع العراقي حتى الآن في استخلاصه المقومات الأساسية والخفية وراء شخصية الفرد العراقي المزدوجة والناتجة عن تداخل المدينة ـ البادية. ولكن ما يؤخذ على الوردي ثلاثة نقاط هي:ـ

١ ـ تجنبه السياسة في بحثه الاجتماعي.

٢ ـ إهماله التحليل الطبقي في دراسة مظاهر السلوك الاجتماعي.

٣ ـ عدم اهتمامه اهتماماً كافياً للبعد التاريخي لتطور المجتمع العراقي.

وفي بحثه عن مظاهر التشوه في المجتمع العراقي أرجع العلوي

(١) محمد مبارك، محاولة لفهم شخصية الفرد العراقي، ص ٦٠، ٨٥.

التطورات التي مرت على العراق في السنوات الأخيرة إلى تبصيّر المجتمع العراقي ونكسته. وقد استخدم في ذلك منهجاً ماركسياً لدراسة مكونات الشخصية العراقية في حدود أنماط الإنتاج الحديثة، وليس في حدود التاريخ القريب، كما فعل الوردي، مع أنه اعتبر عمل علي الوردي فريداً في بابه، عرض فيه التاريخ بلغة علم الاجتماع[1].

وكان الوردي قد درس نظرية ابن خلدون وجعلها محور دراساته، ثم حاول تطبيقها على المجتمع العراقي، مع أخذه بنظر الإعتبار النظريات الاجتماعية الحديثة. وبهذا الخصوص ذكر وليد نويهض، بأن «عيب الوردي الأساس في تطويره للنظرية الخلدونية أنه، ربما خوفاً من حكومته، نسب المساوئ للأتراك وعلق السلبيات على شماعة الحكم العثماني»، وهو ما أضعف تماسك منظومة أفكاره وتراتبها الاجتماعي ـ التاريخي، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن شخصية الوردي السياسية تفتقد شجاعة ابن تيمية التي مدحها وأقرب إلى واقعية ابن خلدون التي انتقدها بسلبية. ومع ذلك يمكن القول أنه حاول تأسيس علم اجتماع عربي حديث منطلقاً من مقدمة ابن خلدون وأخذ المجتمع العراقي المعاصر كنموذج لتطبيق نظريته»[2].

علي الوردي يدافع عن نفسه

في عام ١٩٨٥ كتب الوردي سبع حلقات متتالية في جريدة الثورة العراقية حول «الجذور في تاريخ العراق الحديث» تضمنت مواضيع مختلفة حول مؤلفاته التي صدرت في العهد الملكي ومؤلفاته التي صدرت بعد ثورة تموز ١٩٥٨ وعن رواج كتبه والجدل والنقاش الذي

---

(١) هادي العلوي، مظاهر التشوه في المجتمع العراقي، ص ٧٥.
(٢) وليد نويهض، كيف قرأ الوردي الشخصية العراقية، ص ٢١.

أثارته في الصحف والمجلات وكذلك حول دراسته في الخارج وتجواله في دول عديدة من العالم والمؤثرات التي شارك فيها وكذلك شذرات عن حياته وشخصيته وأسلوب الكتابة وتحليله للظواهر الاجتماعية.

وقد أثارت تلك الحلقات كثيراً من النقاش والجدل في الأوساط الثقافية في العراق. كما أجرىٰ حميد المطبعي حواراً مطولاً مع الوردي حول آرائه وأفكاره وفرضياته الاجتماعية. وقد جمع المطبعي مواضيع الحلقات السبعة وحواراته وما كتب عنه من قبل النقاد والخصوم، وكذلك ردود علي الوردي عليهم ونشرها في كتاب أسماه «علي الوردي يدافع عن نفسه»، صدر ببغداد عام ١٩٨٧ من ١٩٦ صفحة تضمن القسم الأول منه المقدمة والحلقات السبعة المذكورة أعلاه أما القسم الثاني فقد تضمن أسلوب الكتابة عن الوردي وحوارات حول الشعر والطبيعة البشرية والمجتمع العربي والعراقي وشيئاً عن حياته الشخصية. وقد أمدتنا الحوارات التي تضمنها الكتاب معلومات جديدة عن العقدين الأخيرين من حياة الوردي التي لم يكن من السهل الحصول عليها ونحن خارج الوطن. وقد لاحظنا، أنه على الرغم من الاختلاف في الرأي بين الوردي والمطبعي الذي يظهر بين السطور وفي طريقة الأسئلة التي يوجهها المطبعي وفي أجوبة الوردي عليها، وكذلك محاولات المطبعي في جر الوردي إلى «الاعتراف» أو اتخاذ موقف من الأفكار والمواقف، وبصورة خاصة، ما يتصل ببعض الأشخاص أو الأحزاب أو الآيديولوجيات، حيث كان الوردي يدور ويدور ثم يلتف على السؤال مرة، ويدافع عن نفسه مرة أخرىٰ وكأنه متهم فعلاً ويقف في محكمة. ومع ذلك فإن ما قاله المطبعي في نهاية الحوار، بأنه مع اختلافه مع الوردي، فإن من شأن الحضارة أنها تسمح للأفكار بأن تظهر وتتعارض حتى يأتي زمن يحكم لها أو عليها، لأن الحضارة لا تنمو إلا بالحرية الفكرية.

وفي سؤال ذكي وجهه المطبعي إلى الوردي: «أن المجتمع العراقي تغير كثيراً في الآونة الأخيرة وأنك لم تستطع استيعاب هذا التغير وقد تركت المهمة إلى الجيل الجديد من الباحثين، ولكن هذا يعتبر انهزامية منك. فالمفروض أنك يجب أن تظل دائماً في دراستك وأن تحاول بمقدار جهدك. لكن الوردي يقاطعه ثم يقول متملصاً: «إن ما تقوله صحيح، ولكني أصارحك أن موضوع التغير الحالي هو أكبر مما أستطيع دراسته بإمكانياتي المحدودة، فالتغير شمل كل نواحي الحياة تقريباً، كوضع المرأة ووضع الحرفي والعامل والموظف.. والوضع السياسي والاقتصادي، الخ.. وهذا يقتضي أن تتضافر الجهود على دراسته.

ثم حصره المطبعي في زاويته وسأله عن التغير الذي حدث ونوعيته، فأجاب الوردي، بأن تحسناً حصل في الجيل الجديد، ولكن هذا التحسن ليس مطلقاً ولا بد وأن تعتريه السلبيات. كما رأى بأن التحسن حدث بصورة خاصة في وضع المرأة ودور الحضانة ورياض الأطفال والتعليم الإلزامي.. وكان الوردي يهرب دوماً من هذه الأسئلة المحرجة فيلف ويدور، ليتكلم ثانية عن القيم القديمة في أزقة بغداد. ولهذا اتهمه بعض الكتّاب والصحفيين العراقيين بأنه «لم ينهض بأعباء مسؤوليته كعالم اجتماع لرصد الظواهر الاجتماعية لهذه المرحلة من التغير السريع التي حدثت في الثمانينات وإنما ترك المسؤولية على الباحثين الجدد، وأن هذه المرحلة التي وصل التغير في بعض ظواهرها إلى ما يسميه علماء الاجتماع بـ «الطفرة». وبحسب المطبعي، كان لا بد وأن تكون هذه الطفرة حلقة هامة في مخطط الوردي[١].

كما نشر د. معن عمر، وهو أحد تلامذة الوردي القدامى، نقداً

---

(١) حميد المطبعي، مصدر سابق، ٩٠، ٩١، ٩٧.

لفرضيات الوردي الاجتماعية في مقال في مجلة «آفاق عربية» عام ١٩٨٦. وقد أحدث المقال ردود فعل متباينة. وقد رد عليه الوردي بمقال من ثلاث حلقات نشرته جريدة «القادسية» وجاء تحت عنوان «أويلاخ راسي»، قال فيه الوردي بأنه يكره الجدل بوجه عام، وأن كل واحد منا يأتي بدليل يستطيع أن ينقض به رأي الآخر، لأن كل دليل هو في نظر صاحبه قوي وواضح ويستشهد بمقولة للقدماء تقول «كل ما ثبت بالجدل فبالجدل ينقض».

كما رد عليه المطبعي قائلاً: «إذا كنت لا تحب الجدل... فلماذا كتبت هذا الرد المطوّل وفي ثلاث حلقات؟»، فأجاب الوردي:

«إني لم أكتب هذا بقصد الرد، بل بقصد التوضيح». وهو جواب غير مقنع أبداً.

وقد نشب جدل طويل بين الوردي ومعن عمر، وهو أستاذ في قسم الاجتماع بجامعة بغداد تركز حول الفرضيات الثلاثة التي التزمها الوردي وكونت محور نظريته في تفسير طبيعة المجتمع العراقي، وهي الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة وازدواجية شخصية الفرد العراقي والتناشز الاجتماعي، وأعلن اعتراضه على هذه الفرضيات من نواح متعددة.

ومن الطبيعي أن تكون كثير من هذه الظواهر الاجتماعية مشتركة في المجتمعات العربية، كظاهرة الصراع بين البداوة والحضارة، ولكن الوردي كان قد ركز عليها لما لها من ثقل كمي ونوعي على المجتمع وحاول الكشف عنها وتحليل آثارها الاجتماعية.

والحقيقة لم يكن معن عمر هو الوحيد الذي اعترض على هذه الفرضيات ونقدها، وإنما هناك كثير من الكتّاب الذين انتقدوا هذه الفرضيات وما زالت موضع جدل ونقد، بالرغم من أن الوردي اعترف

بأنه لم يأت بها من نفسه وإنما استمدها من مفكرين وعلماء اجتماع آخرين، حوّرها وأضاف إليها من عنده، بحيث ساعدته، إلى جانب نظرية ابن خلدون في تفسير المجتمع العراقي. وقد كافح الوردي طويلاً من أجلها ودافع عنها ولم يتراجع عنها، بالرغم من محاصرة المطبعي له وإلحاحه عليه بالتراجع عنها، أجابه:

«أرجوك أن لا تنسىٰ، أن فرضيتي هذه لا تصلح لتفسير المجتمع العراقي في الوقت الحاضر، بل تصلح لتفسيره في العهد العثماني وفي الثلث الأول من هذا القرن.. ولو عشت في تلك الفترة لرأيت بوضوح صحة ما ذكرته، فقد كان الناس حينذاك يعيشون في نظامين مختلفين من القيم.

وعندما سأله المطبعي: هل تعني أن فرضيتك القديمة أصبحت لاغية في الوقت الحاضر ولا قيمة لها؟ أجاب:

إن فرضيتي القديمة تنفع في فهم الجذور الكامنة في أعماق الشخصية الجديدة، وأن التغير الحالي لم يقم على فراغ. وأستطيع أن أقول أن كثيراً من الناس أو بعضاً منا، ما زال يحمل في أعماق نفسه جذور القيم القديمة.. فأنت حين تتجول في الريف أو في المحلات الحضرية المتصلة بالريف تجد بأن القيم القديمة واضحة المعالم على وجه من الوجوه... فالعصبية ما زالت مؤثرة في سلوك البعض منا وفي تفكيرهم قليلاً أو كثيراً.. أننا حين نقول بأننا تغيرنا في الوقت الحاضر يجب أن لا ينسينا ذلك أن نتحرىٰ عن بعض قيمنا غير الصالحة والكامنة في أعماق نفوسنا وأن نحاول الكشف عنها ومكافحتها بالطرق العلمية الصحيحة..»[١].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

والواقع لم ينقض الوردي أطروحته الرئيسية حول الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة وتأثيرها على سلوك الفرد العراقي وإنما اضطر إلى ذلك تحت إلحاح المطبعي الذي لم يترك له خياراً آخر، كمن أراد الإيقاع به، في وقت كان من الممكن أن تؤدي به أصابع الشك والاتهام إلى الهاوية.

وقد ظهرت مصداقية أفكار الوردي أكثر وضوحاً بعد حرب الخليج الثانية في محاولات النظام الدكتاتوري ـ العشائري إعادة القيم والتقاليد والعصبيات العشائرية إلى المجتمع العراقي من جديد واختراق المنظومة العشائرية من خلال صنع شيوخ عشائر جدد موالين له ليكونوا عيوناً مبثوثة له في القرىٰ والأرياف والحصول على ولائهم المطلق له وإيقاظ نزعة القرابة والنسب والعصبية وتشجيع الأعراف القديمة كالدية والفصل وترسيخها من جديد.

كما أصدر سليم علي الوردي كتاباً صغيراً ينتقد فيه آراء وأفكار الوردي. وقد تركزت انتقاداته حول منهج الوردي وثورة العشرين والتحليل الطبقي. فقد اعتبر المنهج الذي اعتمد عليه الوردي في دراسته لطبيعة المجتمع العراقي منهجاً خاطئاً وغير علمي في معالجته للواقع الاجتماعي وظواهره، وذلك لأنه التزم بالمنهج الوضعي في علم الاجتماع، وتعامل مع تاريخ تطور المجتمع بوصفه تجميعاً للأحداث، مما يحول دون الغور في أعماق حركة المجتمع وتناقضاته الأساسية والعجز عن اكتشاف العوامل الجوهرية المتحكمة بتطوره. إضافة إلى أن الوردي لم يضع أهمية لدراسة المصالح الاستعمارية التي ارتبطت بشيوخ العشائر المالكين للأرض والتجار، وكذلك التغيرات النوعية التي حدثت في بنية الاقتصاد والمجتمع العراقي التي مر بها مروراً سريعاً.

أما بخصوص الصراع بين البداوة والحضارة فإن الوردي بحسب سليم، يناقض نفسه بنفسه فهو يقول مرة بأن البداوة مالت إلى الانحسار في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومرة أخرىٰ يتكلم عن القيم البدوية التي ما زالت كامنة، ليس في نفوس الريفيين فحسب، بل وبين سكان المدن أيضاً، والتي تظهر في سلوكهم. كما يقول سليم الوردي، بأن مجتمعاً يعاني من صراع طبقي رهيب لا يمكن أن نصف الصراع والتناقضات فيه بأنه صراع بين البداوة والحضارة»[1].

والمفارقة هي أن بعض نقاد الوردي اكتفوا بالتهكم عليه على نحو يعبر عن سوء فهم أحياناً وسطحية في التفكير الاجتماعي أحياناً أخرىٰ. فالوردي ينفي وجود صراع طبقي في العراق على شاكلة ما موجود في المجتمعات الصناعية التي تكوّن الطبقة العاملة فيها أكثر من نصف المجتمع. كما أن الوردي أكد وكرر أكثر من مرة، أنه بالرغم من انحسار عدد البدو في العراق غير أن القيم البدوية ما زالت كامنة في النفوس في العهد العثماني. وغالباً ما تظهر في قيمهم ومواقفهم وسلوكاتهم، لأنه إذا انحسرت البداوة فلا يعني ذلك انحسار قيمها الاجتماعية التي تنتقل من جيل إلى جيل، خصوصاً إذا حدث وأنها وجدت تربة ملائمة. فالحكم العثماني في العراق لم يكن مركزياً ولا قوياً ومهيمناً على أطراف البلاد، الأمر الذي جعل الناس تحتاج إلى من يحميها، ولذلك تحولت الحماية من شيخ العشيرة إلى رؤساء المدن والأطراف والمحلات، وهو ما شجع على عودة القيم البدوية وفاعليتها من جديد. (انظر فصل سوسيولوجيا الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة).

---

(١) سليم علي الوردي، علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية، ص ١٦، ٢٦، ٤٥.

والانتقاد الثاني الذي وجهه سليم الوردي فهو بخصوص ثورة العشرين، حيث رأى بأن المأزق الذي وقع فيه الوردي عند دراسته لثورة العشرين هو حصيلة منطقه ومنهجه الوصفي الذي لم يستطع الكشف عن التناقض الأساسي المحرك للمجتمع العراقي، وهو ما أخفق فيه الوردي في إماطة اللثام عن المغزىٰ التاريخي لثورة العشرين وأهدافها. فثورة العشرين هي ليست مجرد حدث تاريخي عابر وإنما هي قاعدة تأسيس للحركة الوطنية في العراق التي واكبت ضعف الدولة العثمانية وإصلاحات مدحت باشا وبدايات دخول عناصر الحضارة الغربية، في حين أرجع الوردي ثورة العشرين إلى الصراع بين البداوة وقيمها المتخلفة من جانب والاحتلال البريطاني من جانب آخر، وهو ما أدىٰ إلى تبرير السياسة الاستعمارية، معتبراً أن الثورة ما هي إلا امتداد للمعارك التي كانت العشائر العراقية تقوم بها ضد الحكومة التركية بين حين وآخر.

ومع ما في رأي سليم الوردي من وجاهة، فإن الوردي لم يقل بأن التراث البدوي كان عاملاً وحيداً في ثورة العشرين، وإنما هو عامل هام إلى جانب عوامل أخرىٰ. وبدون شك، فإن الوردي أشار أيضاً إلى أن المنطق التاريخي والاجتماعي يحتم على الباحث تقييم حركات التحرر الوطني باعتبارها حركات ناشئة تتلمس طريقها ببطء فتحبط أحياناً وتقع في منزلقات عديدة، غير أن هذا لا يعني أنها بعيدة عن أن تكون حركات تحرر وطنية.

وهناك من وصف الوردي بأنه «مؤرخ كبير وعالم اجتماع سيئ» ساهمت أفكاره الاجتماعية ولا زالت بتشويه العقلية العراقية وتعتم على حقيقة المجتمع العراقي وحقيقة مشاكله، ولكنه لم يوضح كيف ساهمت أفكار الوردي بتشويه عقلية العراقيين، في الوقت الذي اكتشف العراقيون الوردي من جديد بعد أن طحنتهم المحنة وجعلتهم يبحثون

عن «ذاتهم الجريحة» عند الوردي، وليس عند غيره، الذي وضع يده على الجرح وقال هذا هو موطن الداء[1].

إن الذين يخضعون موسوعته الاجتماعية إلى مجرد محاولة تاريخية سردية بحتة، وفي ذات الوقت يطالبونه بالتزام الدقة وتقصي الحقائق والتمحيص في نقل الأحداث والوقائع التاريخية، ويعتبرونه غير مؤهل لهذه المهنة، لا يعلمون، بأن علم التاريخ ليس حكراً على المؤرخين وحدهم، وعلى كل باحث اجتماعي الاهتمام بدراسة الظواهر الاجتماعية في أبعادها التاريخية. وعلى عالم الاجتماع استخدام المنهج التاريخي الذي يساعده على الكشف عن القوانين الاجتماعية والعوامل التي تتحكم في تطور المجتمع.

كما أخذ البعض على الوردي أنه اهتم بدراسة تاريخ العراق الاجتماعي منذ بداية الفتح العثماني في القرن السادس عشر ولم يعط أهمية لتاريخ العراق منذ العصور السومرية والبابلية والأشورية. فالعراق هو مهد الحضارة الإنسانية التي أثرت في تشكيل الأحداث التاريخية والاجتماعية وتطورها في العراق، بالرغم مما حدث من انقطاعات بين تلك الحضارات، إضافة إلى أن الوردي كان قد اتهم بأنه أظهر عيوب المجتمع العراقي دون ذكر محاسنه وأمجاده، وهي كثيرة، وهو ما دفع البعض أيضاً إلى اتهامه زوراً بالعمالة للإنكليز، مستخدمين نقده لبعض السلوكات التي قام بها أفراد العشائر العراقية، خلال ثورة العشرين، من نهب وسلب، ذريعة لذلك.

والحقيقة، فبالرغم من كل ما قيل ويقال حول آراء الوردي وأفكاره الاجتماعية والفلسفية، بكونها ذات نزعة شعبية، ومخالفة للمألوف أحياناً، وأنها تتسم بطابع «شعبي» و «ثوري»، مع شيء قليل

---

(١) سليم مطر، علي الوردي وبداوة المجتمع العراقي، مجلة عيون، ص ١٤٦.

من السخرية تجاه التقاليد الاجتماعية، فإنها لا تقلل من قيمة أفكاره العلمية التي حاول تبسيطها قدر الإمكان وإيصالها إلى أكبر عدد من القراء.

والحال، إن أسلوب الوردي في معظم مؤلفاته التي صدرت قبل ثورة ١٤ تموز كانت ذات أسلوب يختلف عن أسلوبه بعد ثورة تموز وربما يعود السبب إلى أنه كان يريد به أن يكون أسلوباً توجيهياً أكثر منه علمياً أو أكاديمياً. وبعد زوال العهد الملكي أصبح أسلوبه على العكس من ذلك، حيث قصد إلى تنبيه القراء، إلى أن كثيراً من أفكارهم ومعتقداتهم وسلوكهم لا تنسجم مع روح الإسلام، مثلما لا تنسجم مع روح الحضارة الحديثة، باعتبار أن الإسلام دين حضاري وحركة اجتماعية وثورية متقدمة ودعم وجهة نظره بأحداث من التاريخ الإسلامي. ولكن الوردي أصيب «بصدمة فكرية عنيفة» بعد ثورة تموز، بعد أن رأى «الغوغاء» وهي «تقوم بأعمال تقزز النفس»، مما أدى إلى اعتزاله الكتابة والتأليف زهاء خمسة سنوات كما بيّنا ذلك. ولم يصدر من الكتب سوى كتاب واحد هو «منطق ابن خلدون» عام ١٩٦٢، الذي صدر في القاهرة وأعيد طبعه في تونس ثم في لندن وبيروت.

لقد اعتبر الوردي بأن مؤلفاته الأولى تتصف بشيء من «البرود» في عرض الأفكار، من دون تحيز لها أو عليها، وكان هدفه من ذلك هو تنوير القارئ البسيط وتوجيه العامة من الناس. أما مؤلفاته التي صدرت بعد ثورة تموز فقد أوصلته إلى مرحلة النضج العلمي ـ الأكاديمي، وبخاصة في كتابه الهام حول منطق ابن خلدون الذي يعتبر قمة أعماله العلمية وأفكاره الاجتماعية والفلسفية.

وبالرغم من براعة الوردي في تأجيج الخلافات الفكرية والرد على منتقديه، كان يراجع نفسه وينتقد ذاته. كتب في إحدىٰ حواراته في

جريدة الجمهورية: «إني حين أقرأ الآن (١٩٩١) كتبي التي صدرت سابقاً أجدها مليئة بالأخطاء، فإني كتبتها في ظروف معينة وتحت تأثير معلومات كنت أعتقد بصحتها في حينها ثم تغيرت الظروف أو تغيرت المعلومات وأدركت أن ما كتبته بالأمس قد لا يصلح اليوم، كما أن ما أكتبه اليوم قد لا يصلح غداً. . وأن أي عمل بشري لا يمكن أن يخلو من الخطأ»[١].

ومع نضج أفكار الوردي وآرائه الاجتماعية في تحليل طبيعة المجتمع العراقي وشخصية الفرد العراقي وازدواجيتها وتناشزها الاجتماعي وما جاء به من أفكار تنويرية جريئة، فإن تحليله السوسيولوجي لطبيعة المجتمع العراقي لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج للنظرية الخلدونية بشكل مركب وليس بسيطاً، مستعيناً بأفكار مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع الثقافي وكذلك بأفكار كارل منهايم في علم اجتماع المعرفة، الذي اعتبر المعرفة انعكاساً اجتماعياً للواقع الموضوعي المتغير ونسبية المعرفة، وحاول جاهداً أن يقف مستقلاً بين تيارين كانا يتحكمان في الفكر الاجتماعي والفلسفي آنذاك هما: تيار القومية العربية المتصاعد، الذي يقدم الوحدة على الحرية والاشتراكية مع رومانسية تحلم بعودة العصر الذهبي المفقود الذي لا يمكن أن يعود، وتيار الماركسية التقليدية الذي سيطر على الفكر آنذاك واعتبر الصراع الطبقي هو أداة التحليل الاجتماعي الرئيسية، إلى جانب نقده اللاذع للتراث العربي ـ الإسلامي ووعاظ السلاطين، الذي أثار سخط الإسلاميين ونقمتهم عليه، ومن دون أن يقدم دراسات سوسيولوجية تحليلية ونقدية للتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة

---

(١) حوار مع الدكتور علي الوردي، جريدة الجمهورية، بغداد ١٠/٨/ ١٩٩١، عن الجابري، علي الوردي، ص ٧٥ ـ ٧٦.

كالطبقات الاجتماعية والاثنيات والطوائف والأقليات، وإن مرَّ عليها سريعاً، ربما خوفاً ووجلاً من السلطة الاستبدادية وجلاوزتها التي لا ترعوي عن حجره وحتى إبادته الجسدية، كما عملت مع غيره من المفكرين والسياسيين.

ومن حسن حظ الوردي، كما يقول نويهض، أنه أنجز معظم نظرياته الاجتماعية وكتاباته التاريخية والسياسية قبل صعود نظام صدام حسين إلى السلطة «وإلا كان سيطحن عظامه بجنازير الدبابات»، ولكن من سوء حظه أيضاً أنه عايش فترة صعود صدام إلى السلطة وشاهد كيف كسر شخصية العراقي وسحق مجتمعه في حروبه الداخلية والخارجية. فالوردي ذاق ويلات الحجر عليه وعلى كتاباته التي لا نعرف الجديد منها، إلى أن توفاه الله[١].

ومع ذلك، فإن أفكار الوردي الاجتماعية ونقده التنويري الجريء، كونت ثورة فكرية غنية لفهم طبيعة المجتمع العراقي وتشكيل التكوينات الاجتماعية لما قبل الحديثة، بالرغم من إغفاله لكثير من التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية ـ الطبقات ـ الأحزاب ـ الاثنيات والطوائف الدينية ومراكز القوى الرئيسية ـ التي كونت اللّبنات الأساسية للمجتمع العراقي الحديث، مع أن أفكاره وفرضياته الاجتماعية الثلاثة التي تكلمنا عنها لم تصل إلى درجة نظرية اجتماعية أو مشروع فكري ـ اجتماعي متكامل، يدعم نفسه بإطار نظري ونتائج بحث ميدانية قويمة. فالعلم الاجتماعي اليوم أصبح علماً دقيقاً يعتمد على مناهج بحث اجتماعية ويستخدم طرقاً وأساليب وأدوات تقنية حديثة ويعتمد على بحوث تجريبية وإحصائيات علمية دقيقة ويستند على نظرية نقدية ـ تحليلية، وليس على ملاحظات علمية مباشرة ومعايشة بالمشاركة،

---

(١) وليد نويهض، مصدر سابق.

لاستخلاص نتائج يقينية، مع العلم بأن المنهج الأمبيريقي المستخدم في الدول الغربية والصناعية الكبرىٰ لا يمكن تطبيقه على مجتمعاتنا التي ما زالت في طريق النمو والتكوين، وأن طريقة الوردي ومنهجه المركب، كما بيّنا ذلك في إشكالية المنهج عند الوردي، هي أكثر واقعية وانسجاماً مع طبيعة المجتمع العراقي.

وأخيراً، لا بد لنا في الأخير أن نقول، بأن علي الوردي هو نتاج الخمسينات من القرن الماضي، بخصوصياته وتناقضاته العميقة، وإنه كان وما يزال رائداً تنويرياً من رواد علم الاجتماع ليس في العراق فحسب، بل وفي العالم العربي. ومهما هاجمه وانتقده المنتقدون وهم كثرة، فقد اندثرت انتقاداتهم، فيما بقيت كتب الراحل وأفكاره الاجتماعية التنويرية حيّة وموضع اهتمام العراقيين وغير العراقيين، حتى من الأجيال الجديدة، التي لم تعرف الوردي ولم تعش مرحلته. فالوردي كان وسيبقىٰ شاهداً أميناً على أحداث القرن العشرين.

ببليوغرافيا علي الوردي

سطور من حياة الوردي

- ولد في مدينة الكاظمية/ بغداد عام ١٩١٣.
- دخل المدرسة الابتدائية، ولكنه انقطع عنها وهو في الصف الخامس الابتدائي، ليصبح صانعاً عند أحد العطارين في الكاظمية.
- غير ملابسه التقليدية عام ١٩٣٢ وارتدى الملابس الغربية مع سدارة فيصلية وأصبح «أفندياً» ودخل سلك التعليم الابتدائي وأصبح معلماً في إحدى المدارس الابتدائية في الكاظمية.
- أكمل تعليمه الثانوي في الثانوية المركزية ببغداد وحصل على شهادة البكالوريا عام ١٩٣٦. وكان الأول على العراق في تلك السنة.
- أرسلته الحكومة العراقية على نفقتها الخاصة إلى لبنان للدراسة في الجامعة الأميركية ببيروت وأكمل دراسته الجامعية عام ١٩٤٣ وحصل على شهادة البكالوريوس بدرجة الشرف.
- أرسلته الحكومة العراقية على نفقتها الخاصة ثانية إلى الولايات المتحدة الأميركية للدراسة في جامعة تكساس وحصل على شهادة الماجستير عام ١٩٤٨ ثم شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع عام ١٩٥٠.

- عاد إلى العراق عام ١٩٥٠ وعين مدرساً في قسم الاجتماع والرعاية الاجتماعية بكلية الآداب بجامعة بغداد. وأصبح عام ١٩٥٣ أستاذاً مساعداً ثم أستاذاً في علم الاجتماع عام ١٩٦٢. وفي عام ١٩٧٠ أحال نفسه على التقاعد ومنحته جامعة بغداد لقب «أستاذ متمرس» ليتفرغ للبحث والتأليف.
- توفي في بغداد في ١٣ تموز ١٩٩٥.

أرشفة علي الوردي

أولاً ـ مؤلفات علي الوردي

١ ـ شخصية الفرد العراقي، بغداد ١٩٥١.

٢ ـ خوارق اللاشعور، بغداد ١٩٥٢.

٣ ـ وعاظ السلاطين (ترجم إلى الفارسية عام ١٩٥٥)، بغداد ١٩٥٤.

٤ ـ مهزلة العقل البشري، بغداد ١٩٥٥.

٥ ـ أسطورة الأدب الرفيع، بغداد ١٩٥٧.

٦ ـ الأحلام بين العلم والعقيدة، بغداد ١٩٥٩.

٧ ـ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، القاهرة ١٩٦٢. وصدرت طبعته الثانية في تونس ١٩٧٧ والثالثة في لندن عام ١٩٩٤.

٨ ـ دراسة في طبيعة المجتمع العراقي بغداد ١٩٦٥ (ترجم إلى الألمانية من قبل فايروخ وإبراهيم الحيدري ١٩٧٢).

٩ ـ لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث في ثمانية مجلدات:

الجزء الأول ـ الأحداث التاريخية من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر، بغداد ١٩٦٩.

الجزء الثاني ـ أحداث الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ـ ١٩١٨)، بغداد ١٩٦٩.

الجزء الثالث ـ من حكم السلطان عبد الحميد حتى الحرب العالمية الأولى، بغداد ١٩٧٢.

الجزء الرابع ـ من بداية الحرب العالمية الأولى إلى سقوط بغداد، بغداد ١٩٧٤.

الجزء الخامس ـ حول ثورة العشرين (القسم الأول)، بغداد ١٩٧٧.

ـ حول ثورة العشرين (القسم الثاني)، بغداد ١٩٧٨.

الجزء السادس ـ تأسيس الدولة العراقية ١٩٢٠ـ ١٩٢٤، بغداد ١٩٧٦.

ـ ملحق ـ قصة الأشراف وابن سعود، بغداد ١٩٧٩.

١٠ ـهكذا قتلوا قرة العين، دار الجمل بألمانيا. كولون

١١ ـفي الطبيعة البشرية، إعداد وتقديم سعد البزاز، عمان ١٩٩٦.

ثانياً ـ البحوث والمقالات المنشورة لعلي الوردي

- مشكلة المجتمع الكاظمي، جريدة اليقظة، بغداد ١٩٥٠.
- الضائع من الموارد الخلقية في البلاد العربية، محاضرة في جامعة بيروت الأميركية، مجلة أبحاث، بيروت ١٩٥٨.
- الصين في التراث العربي، محاضرة في جامعة بكين، آب ١٩٥٨ (ترجمت إلى اللغة الصينية).
- التماسك والتفكك في الثقافة البدوية، محاضرة في المؤتمر الاجتماعي العالمي الرابع شتريزا ـ إيطاليا ١٩٥٩.
- إسأل ونحن نناقش، برنامج من تلفزيون بغداد خلال عام ١٩٦٠.
- ابن خلدون والمجتمع العربي الراهن، مهرجان ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢.

- الصراع بين الحضارة الأوربية والثقافة المحلية (بالإنكليزية) بحث في مؤتمر ايفيان/ فرنسا عام ١٩٦٦. وقد ترجم إلى الإسبانية ونشر في مجلة علم الاجتماع في جامعة المكسيك ١٩٦٧.
- صراع القيم في المجتمع العربي - أزمة التطور الحضاري، ندوة في الكويت ١٩٧٤.
- آراء وتفسيرات حول المجتمع وطبيعة الإنسان، مجلة آفاق عربية، العدد ٩، بغداد ١٩٨٤.
- الإسلام والبداوة، محاضرة في قسم اللغة العربية بجامعة وارشو، تشرين الأول ١٩٨٤.
- الجانب الآخر من ابن خلدون، محاضرة في الملتقى الدولي لابن خلدون في تونس ١٩٨٥.
- أوجه التشابه والاختلاف بين الأقطار العربية من الناحية الاجتماعية، مجلة الباحث العربي، العدد ٨، لندن - تموز ١٩٨٦.
- اويلاخ راسي - تعقيب على مقالات معن عمر، مجلة آفاق عربية، ثلاث حلقات، بغداد ١٩٨٦.
- دروس من حياتي، مجلة التضامن، الأعداد ٣٥٥- ٣٥٧ و٣٦٤ بغداد ١٩٨٦/ ١٩٨٧.
- محدودية العقل، مجلة الحضارة، العدد ٥، تشرين الثاني، بغداد ١٩٨٨.
- شخصيتك، مجلة العربي، العدد ٣٦٥، الكويت ١٩٨٩.
- الصفاقة - مرض نفسي، مجلة العربي، الكويت ١٩٩٠.

ثالثاً - حوارات وتعليقات منشورة لعلي الوردي

- مقال في جريدة القادسية، بغداد في ١٩٦٨/٨/٣.

- مقال في جريدة القادسية، بغداد في ٢٩/ ٦/ ١٩٨٦.
- حول الطبيعة البشرية، جريدة الجمهورية، بغداد في ١٧/ ١٢/ ١٩٩١.
- لقاء صحفي مع الوردي في جريدة الجمهورية، بغداد في ١٨/ ١٢/ ١٩٩٠.
- حوار بين منطقين، جريدة الجمهورية، بغداد في ٢٧/ ٧/ ١٩٩١.
- حوار بين الجدل القديم والحديث، جريدة الجمهورية، بغداد في ٣/ ٨/ ١٩٩١.
- حوار حول داء الوسوسة، جريدة الجمهورية، بغداد ١٠/ ٨/ ١٩٩١.
- حوار حول داء الوسوسة، جريدة الجمهورية، بغداد ٢٤/ ٨/ ١٩٩٢.
- حوار حول المنطق العقلاني، جريدة الجمهورية، بغداد ١٦، ٢٥/ ٣/ ١٩٩٢.
- حوار بين المعقول وغير المعقول، جريدة الجمهورية، بغداد ٣١/ ٣/ ١٩٩٢.
- حوار بين المعقول وغير المعقول، جريدة الجمهورية، بغداد ١٤/ ٤/ ١٩٩٢.
- حوار حول الباراسايكولوجي وموهبة الإيحاء، جريدة الجمهورية ١٢/ ٥/ ١٩٩٢.
- حوار حول الباراسايكولوجي، جريدة الجمهورية، بغداد ١٥/ ٦/ ١٩٩٢.
- حوار حول آراء الوردي الاجتماعية، جريدة الجمهورية، بغداد، ٢٨/ ٥/ ١٩٩٥.

ما كتب حول الوردي في المجلات والصحف العربية

- إبراهيم الحيدري، إشكالية الثقافة والشخصية، مجلة عيون، العدد ١٠، كولون ـ المانيا، ٢٠٠٠، ص ١٦ـ ٢٣.
- أطروحات علي الوردي في دراسة المجتمع العراقي في حلقتين، جريدة القدس العربي، لندن في ١١/٩/١٩٩٦ و ١٢/٩/١٩٩٦.
- تراجيديا كربلاء ـ سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي ١٩٩٩.
- الصراع بين قيم البداوة وقيم الحضارة (ندوة حول علي الوردي بديوان الكوفة بلندن)، مجلة النور، العدد ٥٥، لندن ١٩٩٥.
- علي الوردي رائد الفكر الاجتماعي التنويري في العراق، محاضرة في مؤتمر جمعية الأطباء في المملكة المتحدة، لندن ١٣ ـ ١٤/٨/ ٢٠٠٥، انظر: ايلاف الإلكترونية والغد الديمقراطي في ١٤/٨/ ٢٠٠٥.
- علي الوردي شاهد على العصر، جريدة الزمان، لندن ١٥/٧/ ٢٠٠٣.
- علي الوردي في ذكرى رحيله، جدلية الثقافة والديمقراطية في العراق، جريدة الحياة، لندن ١٠/٨/٢٠٠٣.
- علي الوردي: ابن خلدون يستوعب ولا يقتبس، جريدة الحياة، لندن ١٧/١١/١٩٩٩.
- علي الوردي والمجتمع العراقي، أقلام الإلكترونية، ١٣/٧/ ٢٠٠٥.
- فكر علي الوردي وإسهامه في فهم المجتمع العراقي في حلقتين، جريدة الحياة، في ٣/١١/ ١٩٩٤ و ٤/١١/ ١٩٩٤.

- في ذكرى رحيل الوردي ـ حول شخصية الفرد وطبيعة المجتمع العراقي، جريدة الوفاق، العدد ١٧٥ ، لندن في ٣/ ٨/ ١٩٩٥.
- مقدمات سوسيولوجية لدراسة المجتمع العراقي ـ علي الوردي نموذجاً، مجلة الموسم، العددان ٤١ـ ٤٢ ، هولندا، ١٩٩٩ ، ص ٢٢٢ـ ٢٢٨.
- النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣، ص ٢٦٩، ٣٢٨، ٣٤٢.
- النهج التأويلي في الدراسات الاجتماعية: قراءة في جذور العنف الاجتماعي عند علي الوردي، جريدة الشرق الأوسط، لندن ١٠/ ٨/ ١٩٩٦.
- مرجعية الوردي مستمدة من البحوث الميدانية، جريدة الشرق الأوسط، لندن، ١١/ ٨/ ١٩٩٦.
- **إبراهيم الداقوقي**، المثقف والسلطة، الحوار المتمدن الإلكترونية، العدد ١٢٣٥ ، ١٢/ ٦/ ٢٠٠٥.
- **أثير محمد شهاب**، المنبر الثقافي العراقي يحتفل بذكرى علي الوردي، ايلاف الإلكترونية في ١٢/ ٧/ ٢٠٠٥.
- **إحسان محمد الحسن**، حقائق اجتماعية عن طبيعة الشخصية الإنسانية، جريدة القادسية، بغداد ٢١/ ٧/ ١٩٩٦.
- **أحمد المهنا**، علي الوردي: فنار في أفق المستقبل، جريدة المؤتمر، العدد ١١٢ لندن، ٤/ ٨/ ١٩٩٥.
- هوية ثورة العشرين في ضوء تاريخ الوردي، جريدة الوفاق، العدد ٧٤، لندن ١٩٩٣.
- **إسحاق نقاش**، شيعة العراق، دار المدى، دمشق ١٩٩٤ .
- **البرت حوراني**، تحديث الفكر الإسلامي (عند الوردي) في: علي

الوردي يدافع عن نفسه ص ٩٤.
- أمين الخولي، حول أسطورة الأدب الرفيع في: علي الوردي يدافع عن نفسه، ص ٩٥.
- أمين العيسى، لماذا اعتكف واعتزل الوردي؟ جريدة الحياة، العدد ١٠٧٥١، لندن ١٧/ ٧/ ١٩٩٢.
- اياد القزاز، انطباعات عامة حول علم الاجتماع في العراق بين ١٩٥٠ـ ١٩٧٠، مجلة دراسات الخليج العربية، الكويت، العدد ١٦، ١٩٧٨.
- بهاء الدين الخاقاني، مع العلامة الوردي في ذكراه العاشرة، كتابات إلكترونية ـ عربستان ٢٠٠٤.
- جاك بيرك، العرب ـ تاريخ ومستقبل، في: علي الوردي يدافع عن نفسه ص ٢٠.
- جاسم المطير، رسالة إلى الدكتور علي الوردي، عراق الغد، ٣١/ ٣/ ٢٠٠٥.
- جريدة الخليج، الملحق الثقافي ـ ملف الشخصية، الإمارات، العدد ٧٧٩٩.
- جريدة نداء الرافدين، علي الوردي قتل قبل موته، العدد ١٠٨، دمشق في ٢٨/ ٧/ ١٩٩٥.
- جريدة العراق، طبائع البشر ـ آخر نتاجات عالم الاجتماع الدكتور علي الوردي، لندن ٢٠٠١.
- جلال الطلباني، كلمة رئيس الجمهورية في احتفال المنبر الثقافي بمرور عشر سنوات على رحيل الوردي.
- جليل العطية، حياة علي الوردي ومهزلة العقل البشري، جريدة بغداد، في حلقتين، لندن ١٠/ ١/ ٢٠٠٢ و ١٧/ ١/ ٢٠٠٢.

- خلف ابن أمين، احتفال بعيد علي الوردي الثمانين ـ جريدة الوفاق، العدد ٧٤، لندن ١٩٩٣.
- السلطان، جريدة الوفاق، العدد ١٨٠، لندن ١٩٩٥.
- على مشارف الثمانين ـ على الوردي ما زال مشاكساً، مجلة الحوار، العدد ٢٥، باريس ١٩٩٠.
- فلسفة علي الوردي الاجتماعية، جريدة الشرق الأوسط في ثلاث حلقات، لندن ٢٤ـ ٢٨/٦/١٩٩٦.
- وجهاً لوجه، الوردي والعطية، للأعراف الشعبية سطوة على العقول، مجلة العربي، الكويت، العدد ٣٦٠، ١٩٨٨.
- منطق علي الوردي، معد للطبع.

- **الحارث عبد الحميد**، علي الوردي والباراسايكولوجي ـ في الذكرى الأولىٰ لوفاة علي الوردي (مجلس الخاقاني في الكاظمية) ١٥/٧/١٩٩٦ (محاضرة).
- **حامد الظالمي**، مراجعات في فكر علي الوردي، جريدة الزمان، ١١/٨/٢٠٠٤.
- **حسام الألوسي**، ذكريات عن الوردي المعلم، في الذكرىٰ الأولىٰ لوفاته، محاضرة في ملتقى الرواد، بغداد ٣١/٧/١٩٩٦.
- **حسب الله يحيى**، الوردي يتحدث عن اللغة العربية، مجلة الجيل، المجلد ٨، العدد ١٢، باريس، كانون الأول ١٩٨٧.
- **حسن العلوي**، الشيعة والدولة القطرية في العراق، فرنسا، ١٩٨٩.
- **حسين سرمك حسن**، فرضيات وتحليلات الوردي، اقتطاع الظواهر الاجتماعية من جذورها وطغيان الموقف الساخر، جريدة الزمان، لندن/ بغداد، ١/٧/٢٠٠٤.

- حسين محفوظ، ذكريات الأمس البعيد، احتفالية جمعية العراق الفلسفية بعلي الوردي، بغداد ٣١/ ٧/ ١٩٩٦.
- حسين الحسيني، حوار مع الوردي، مجلة أقلام، العدد ٨، بغداد ١٩٨٣.
- حمزة سالم، الهيكل ـ دراسة أنثروبولوجية لقرية الأهواز (رسالة ماجستير)، قسم الاجتماع، بغداد ١٩٨٣
- حميد الشاكر، الصورة العربية كما يطرحها العقل العربي، كتابات الإلكترونية، في ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٤.
- حميد المطبعي، علي الوردي يدافع عن نفسه، بغداد ١٩٨٧.
- حميد الهاشمي، علي الوردي اتفق مع أرنولد توينبي على أن البداوة حضارة مجمدة، جريدة الزمان، لندن ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٣.
  - سؤال العنف في الشخصية العراقية، آب ٢٠٠٤.
  - علي الوردي رائد الدعوة في علم الاجتماع العربي ـ مجلة شؤون اجتماعية، الإمارات، العدد ٧٥، ٢٠٠١.
- حنا قابلات، وفاة علي الوردي، جريدة المنتدى العراقي، لندن ١٩٩٥، العدد ١٣١.
- خالد القشطيني، وقفة على كلمات الوردي، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٤٣٢ لندن ٨/ ٧/ ١٩٩٦.
- خليل إسماعيل محمد، دراسة عن أنماط الاستيطان في الريف العراقي، بغداد ١٩٨٢ ص ١٨.
- رشيد الخيون، المباح واللامباح، علي الوردي واللازدواجية، تاريخ دامر مهجر، بوسطن ٢٠٠٤.
  - علي الوردي عالم اجتماع أفرط في استخدام الرواية التاريخية، جريدة الحياة، لندن ٦/ ٢/ ٢٠٠١.

- زهير الجيزاني، علي الوردي، سلطة العقل، مجلة النور، العدد ٦١، لندن ١٩٩٤.
- زهير كاظم عبود، الجرأة في كشف المستور الاجتماعي ـ جريدة الزمان، العدد ١٢٣٢، لندن ١٢/ ٦/ ٢٠٠٢.
- محاولات مبكرة في علم الاجتماع لتحرر التفكير من العادية والجرأة وكشف المستور الاجتماعي، جريدة الزمان، لندن، ١٢/ ٦/ ٢٠٠٢.
- سامي زبيدة، الحداثة السياسية في العراق، محاضرة في ديوان الكوفة بلندن.
- سليم علي الوردي، علم الاجتماع بين الموضوعية والوضعية، بغداد، ١٩٧٨.
- مرجعية بلا فتاوىٰ، جريدة النهضة، بغداد في ٩/ ٢/ ٢٠٠٤.
- التأثير الأسري في شخصية علي الوردي، ١ ـ ٤ جريدة الزمان، ١٨/ ٧/ ٢٠٠٥.
- أرباب العمائم يقبلون تحدي الوردي، جريدة النهضة، بغداد ٨/ ٣/ ٢٠٠٥.
- سليم مطر، علي الوردي وبداوة المجتمع العراقي، مجلة عيون، العدد ١٠، كولون ـ المانيا ٢٠٠٠.
- النزعة الاستشراقية العنصرية في فكر الحداثة: علي الوردي وبداوة المجتمع العراقي، جريدة الزمان، لندن ٢٠٠٢.
- سامية محمد، بحث في شخصية الدكتور علي الوردي، كلية البنات (مخطوطة) بغداد ١٩٦٩.
- سلام الشماع، علي الوردي، من وحي الثمانين: في النفس والمجتمع، إعداد وتعليق سلام الشماع، منشورات الحياة، بغداد ١٩٩٦.

- بماذا يختلف الوردي عن الشحاذ المجرم، جريدة الجمهورية، بغداد في ٢٤ أيار ١٩٩٣.
- سعد البزاز، في الطبيعة البشرية، محاولة لفهم ما جرىٰ، تقديم وإعداد سعد البزاز، المكتبة الأهلية، عمان، ١٩٩٦.
- الوردي مثل أي عراقي آخر مثال في الشجاعة ومثال في الوداعة، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٩٣٢، لندن، ٢٠/١١/١٩٩٧.
- سناء علي الوردي، كلمة كريمة الوردي في احتفال المنبر الثقافي بمرور عشر سنوات على وفاة الوردي، بغداد ١٣/٧/٢٠٠٥.
- السندي، بدرخان، رحل الوردي وعيناه على باب الحرية الموصدة. حوار أجراه طارق إبراهيم شريف. جريدة الزمان، ١٦/٧/٢٠٠٣.
- يا مسيح العراق، كلمة تأبين ألقاها في بغداد عام ١٩٩٥.
- سهيل النجم، حكم المقسطين..
- شاكر مصطفى سليم، الجبايش، الجزء الأول، بغداد ١٩٥٦ ص ٢٦.
- شريف الربيعي، لماذا الولع بعلي الوردي، جريدة الحياة، لندن ٧/١٠/١٩٩٤.
- صائب عبد الحميد، علي الوردي ـ عالم الاجتماع المثير للجدل مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد ٣، بيروت ١٩٩٨.
- صباح اللامي، حوار مع الوردي حول مزايا الديمقراطية ومساوئ الاستبداد ـ جريدة الزمان، العدد ٣٤٨، لندن ١٤/٦/١٩٩٦.
- صبيح عبد الحسين الجلبي، الصراع الحضاري والاجتماعي وأثره على فاعلية القيم الحضارية في مدينة الكاظمية، رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، بغداد ١٩٧٤، ص ١٩ ـ ٢٠.

- طارق إبراهيم شريف، بدرخان السندي يروي انطباعاته عن عالم الاجتماع الراحل علي الوردي، جريدة الزمان، لندن ١٦/ ٧/ ٢٠٠٣.
- عادل شكارة، صراع القيم الحضارية في ضاحية الثورة (أطروحة دكتوراه)، القاهرة، ص ٦٧ ـ ٦٨.
- عالية طالب، علي الوردي السيرة والآراء، عرض كتاب علي الجابري، جريدة الزمان.
- عباس خضر، من الأفضل إعادة طبع كتب علي الوردي، جريدة الزمان، لندن، ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٣.
- عبد الله الغذامي، تجربة الوردي الثقافية، جريدة الحياة في ١٢/ ٨/ ١٩٩٥.
  - النقد الثقافي، بيروت ٢٠٠٠.
- عبد اللطيف الحرز، غريب على الطريق، كتابات الإلكترونية في ١٩/ ١١/ ٢٠٠٤.
- عبد الحميد العلوجي، وجيل الخمسينات يرىٰ، في: علي الوردي يدافع عن نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.
- عباس علي، ملاحظات في قضايا الفكر والمجتمع، مع الدكتور علي الوردي، في ذكرىٰ الوردي، بغداد ١٥/ ٧/ ١٩٩٦.
  - الدكتور الوردي وكتابه الجديد، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مجلة البلاغ، العدد ٢، الكاظمية ١٩٦٦.
- عبد الأمير عبد المنعم، في موكب الذكرى، محاضرة ألقيت في ملتقى الرواد، بغداد في ١٣/ ٧/ ١٩٩٧.
- عبد الجبار السامرائي، البداوة والحضارة، المجلة الثقافية، الجامعة الأردنية العدد ٣٦، عمان ١٩٩٥.

- عبد الجليل الطاهر، القوقعة والقلق في الشخصية العراقية، مجلة المثقف، بغداد ١٩٧١، ص ٣٥.
- الشخصية العراقية، جريدة التآخي، بغداد في ٢/ ٢/ ١٩٧١ وكذلك في ٥/ ٢/ ١٩٧١.
- أصنام المجتمع، مطبعة بغداد ١٩٥٦ ص ٣٠ ـ ٣٥.
- عبد الخالق حسين، الذكاء والتعلم ونظرية المعرفة، حول مهزلة العقل البشري، جريدة المنبر، لندن، العدد ٣٨.
- مهزلة العقل البشري، جريدة الغد الديمقراطي، العدد ١٢٨ لندن أيلول ١٩٩٧.
- علي الحلي، فكر علي الوردي وآرائه الإصلاحية (أطروحة ماجستير)، جامعة الكوفة.
- علي حسن الجابري، علي الوردي، السيرة والآراء، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢.
- حول المعقول واللامعقول والمنطق وابن خلدون: جريدة القادسية، بغداد (حلقات) في ١٤/ ٤ و٢٣/ ٤ و٥/ ٥/ ١٩٩٢.
- العرب بين منطقي الحوار والصراع، بغداد ١٩٩٦، ص ١٠٤.
- الوردي الأستاذ، في الذكرى الأولى لوفاة الوردي (ملتقى الرواد) بغداد في ٣١/ ٧/ ١٩٩٦.
- الوردي ونقد العقائد في الفكر الفلسفي عند الشيعة الاثنى عشرية، بيروت ١٩٧٧، ص ٢٤٧ ـ ٢٧٤.
- علي حاكم صالح، لماذا نقرأ علي الوردي ١ ـ ٤، حريدة المدى، بغداد ١٤/ ٧/ ٢٠٠٥.
- علي الموسوي، الوردي ليس جبرياً أو وجودياً، جريدة الصباح، بغداد، ١٨/ ٦/ ٢٠٠٥.

- علاء البياتي، شتاتة والراشدية، (دراسة ماجستير) القاهرة ١٩٦٩/ ١٩٧٠.
- عماد عبد السلام رؤوف، الوردي، قضايا التاريخ الاجتماعية عند العلامة الوردي (مجالس الخاقاني في الكاظمية)، في الذكرى الأولى لوفاته ١٥/ ٧/ ١٩٩٦.
- الوردي وتفسير التاريخ، جريدة الزمان، لندن/ بغداد ٧/ ٧/ ٢٠٠٤.
- ع. ن.، لمحات اجتماعية ـ نقد، مجلة آفاق عربية بغداد ـ نيسان ١٩٨٠.
- فاروق جاسم، الوردي بجلباب الواعظين، جريدة الصباح، بغداد في ١/ ٣/ ٢٠٠٥.
- فالح عبد الجبار، تأملات في رحلة معرفية، الحوار المتمدن الإلكترونية في ١٤/ ٧/ ٢٠٠٥.
- سوسيولوجيا البداوة ـ بين علي الوردي وابن خلدون، مجلة نصوص، العدد الأول، لندن ١٩٩٥.
- منهج الدكتور علي الوردي، جريدة الوفاق، العدد ٧٤، لندن ٥/ ٨/ ١٩٩٣.
- فرهاد إبراهيم، الطائفية السياسية في العالم العربي، نموذج الشيعة في العراق، ترجمة عن الألمانية، القاهرة ١٩٩٦ ص ٤٤ـ ٦٦ وص ٨٤ـ ١٢٤.
- فنساي مونتاي، العرب، باريس ١٩٥٩ عن: الوردي يدافع عن نفسه ص ٤٤.
- قيس النوري، جوانب من فكر الوردي السوسيولوجي، مجلة البحرين الثقافية، العدد ١٢، البحرين، نيسان (ابريل) ١٩٩٧.

- الحضارة والشخصية، وزارة التعليم العالي، بغداد ١٩٨١ ص ٦٥.
- كريم عبد، علي الوردي الذي ترك أسئلة وراءه وفتح للحوار أبواباً، جريدة الحياة، لندن ١٩٩٥.
- كوركيس عواد، من أحرز الدرجة الأولى في بيع كتبه؟ في علي الوردي يدافع عن نفسه، ص ٨٦.
- ماجد الياسري، الشخصية العراقية والوعي الجمعي، جريدة الوفاق، العدد ٧٤ لندن في ٥/ ٨/ ١٩٩٣.
- مالك القعقور، ابن خلدون في قراءة علي الوردي، جريدة الحياة.
- متعب مناف السامرائي، نحو بناء تراثي في المجتمع العراقي، بحث في التخطيط الحضري، بغداد ١٩٩٣، ص ٣٠.
- مجلة آفاق عربية، نحو علم اجتماع عربي معاصر، السنة ٧، بغداد، تموز ١٩٩٢ ص ٨٠.
- مجلة الأكاديمي، علي الوردي مفكراً اجتماعياً، العدد ٦، لندن تشرين الأول ١٩٩٥.
- مجيد خدوري، حول الهدف التنويري في أفكار الوردي، في: علي الوردي يدافع عن نفسه ص ٩٥.
- محمد أبي سمرة، خريف العمر لمذكرات ما بعد الموت، جريدة الحياة في ١١/ ٣/ ١٩٨٩.
- علي الوردي مؤرخ أحوال العراق الحديث، جريدة الحياة في ١٧/ ٣/ ١٩٨٩.
- محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية بيروت ١٩٩٤.
- التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، بيروت ١٩٩٥.

- محمد حسين الأعرجي، هل حاول الوردي تشويه الأفغاني، ألف باء، العدد ١٩٤، بغداد ١٩٧٢.

- محمد شكر، إلى ذكرى العلامة الوردي، الحقيقة، العدد ٩، آذار ١٩٩٩.

- محمد صالح القزاز، الموعظة الحسنة، بغداد. .

- محمد عبد الجبار، رؤية الوردي الدينية من خلال كتابه وعاظ السلاطين، مجلة النور، العدد ٥٥، كانون الأول ١٩٩٥.

- محمد عبد اللطيف آل الشيخ، ثقافة النقد وثقافة الشتم، ايلاف، ١٨/٦/٢٠٠٥.

- محمد علي الفدعم الدليمي، الصوفية، دراسة انثروبولوجية لقرية الأنبار، (أطروحة ماجستير) بغداد ١٩٨٩ ص ٣٩.

- محمد مبارك، محاولة لفهم شخصية الفرد العراقي، لندن ـ روما ١٩٩٤ ص ٤٥ وما بعدها.

- سعد البزاز في قراءته لعلي الوردي، جريدة الزمان، ٢٤/٢/٢٠٠٥.

- في ذكرىٰ رحيل عالم الاجتماع الكبير علي الوردي، في: مقاربات في العقل والثقافة، بغداد ٢٠٠٤.

- محسن السراج، عالم الاجتماع الراحل علي الوردي، جريدة بغداد في ٣/١١/١٩٩٥.

- محمود الهاشمي، علي الوردي وداعاً، جريدة المؤتمر، العدد ١١٧، لندن في ٨/٩/١٩٩٥.

- محي الدين اللاذقاني، ورديات علي الوردي، الشرق الأوسط، لندن، ١/٧/٢٠٠٢.

- مدني صالح، بدلة بالمجان عن الوردي ونظرياته في: أشكال وألوان، بغداد ١٩٥٦، ص ٨٢ـ ٨٤.
- الأستاذ الوردي، مجلة ألف باء، بغداد في ١٧/ ١٠/ ١٩٧٩.
- الوردي وفن الإثارة، المصور العربي، بغداد، العدد ٢٦٤، ١٩٩٥.
- الوردي في اتحاد الفلاسفة إلى وحدة الفلسفات، جريدة الجمهورية بغداد في ٣/ ١٢/ ١٩٩٥.
- مرتضى العسكري، مع الدكتور علي الوردي، النجف ١٩٥٥.
- مرتضى المطهري، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة محمد حيدر، بيروت ٢٠٠٢.
- معن خليل عمر، رواد علم الاجتماع في العراق، بغداد ١٩٩٠ ص ١٥ـ ٨٤.
- فرضيات علي الوردي، آفاق عربية، السنة ١١، العدد ٥، بغداد، ص ٥٣ ـ ٦١.
- مفيد كاصد الزبيدي، علي الوردي، موسوعة الاجتماعي، جريدة الزمان، لندن في ٢٠/ ٩/ ٢٠٠٣.
- منى العينة جي، الوردي وقيم الحضارة والبداوة (أطروحة دكتوراه) قسم الاجتماع، بغداد ١٩٩٨.
- مير بصري، علي الوردي، أعلام الأدب العراقي الحديث، الجزء الثاني، ص ٥٥٠ـ ٥٥٢ والجزء الثالث، ص ٤٢٠ـ ٤٢١، دار الحكمة، لندن ١٩٩٩.
- مهدي صالح السامرائي، الوردي والازدواجية، جريدة القادسية، بغداد في ٥/ ٦/ ١٩٩٢.

- موسى الحسيني، سلطة الأخلاق في المجتمع العربي، في: إشكالية السلطة في الفكر العربي ـ الإسلامي، لندن، ٢٠٠١.
- ناظم عودة، علي الوردي، نقد ثقافي مبكر، جريدة النهضة، بغداد، في ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٤.
- نداء الرافدين (جريدة)، علي الوردي الذي قتل قبل موته، العدد ١٠٨، دمشق في ٢٨/ ٧/ ١٩٩٥.
- نزار الجاف، كلام هادئ مع الراحل علي الوردي، أفق الإلكترونية في ٣/ ١/ ٢٠٠٥.
- نزار الحديثي، نوعان في المعرفة التاريخية، في: علي الوردي يدافع عن نفسه ص ٨٦.
- هادي العلوي، مظاهر التشوه في المجتمع العراقي، دراسات كردية، العدد ٣ـ ٧، السنة الثامنة، باريس ١٩٩٢.
- هادي محمد صالح، آفاق علم الاجتماع في الوطن العربي، رسالة دكتوراه، قسم الاجتماع، بغداد ١٩٩٠، ص ٢١٣.
- هشام العلوي، العرب شعراء ولكنهم لا يعلمون، رؤية علي الوردي للتاريخ العربي الحديث، جريدة العرب، لندن ١٢/ ٢/ ٢٠٠٤.
- وليد التميمي، هل العقل البشري مهزلة؟ جريدة المؤتمر، العدد ٥٦ لندن.
- وليد نويهض، كيف قرأ علي الوردي الشخصية العراقية في ضوء منهجية ابن خلدون، جريدة الحياة، لندن في ١٩/ ٩/ ١٩٩٦.
- يونس التكريتي، بعض القيم الاجتماعية في العراق من وجهة النظر الاجتماعية ـ الديمغرافية. بغداد. بدون تاريخ.

Anthropology Today, Vol 12.3, June 1995. p.12.

Abdulkader Irabi, Arabische Soziologie, Darmstad, 1989, s.96 - 98.

Ali Al-Wardi, Soziologie des Beduenentums, Luchterhand, Neuwied und Darmstadt, 1972, übersetzungvon: G.Weihrauch und Ibrahim Al-Haidari.

Ali Al-Wardi, The integration and Integration of the Bedouin Culture, Italy, sept. 1959.

Ibrahim Al-Haidri, Soziologie des schiitischen Cliliasmus, Berlin 1975.

Ibrahim Al-Haidari, Nachwort zur Ali Al-Wardi Soziologie des Beduinentums, Darmstadt, 1975.

Luther Stein, Die Šammer- Gerba, Berlin 1965.

Mahmoud Saeed, Legacy of Ruins; Iraqi Letters and Intellectualls under Saddams Regine, in aljadid, a Review a Record of Arab culture and Arts, vol. 9, spring 2003.

Salam Pax, Baghdad Blogger, The Gardian- London, 10, 2003.

Nahida Abdulkareem, The nature of Iraqi.

Society in Dr. Ali al-wardi's thinkings Dept. of the Humanities on the 13 the of March 2000.

Elia Zureik, Thearetical and Methodological Considera-tion for the study of Palestinian Society.

S.Othman, The Iraq Faundation; the Day after: planning for apast-Saddam Iraq, washington, November, 4. 2002.

Al-Rafidayn, 1991, 1. 5. 45- 54, Ali al-wardi und seine kritiker.

Christian Reder, Urban Orientation. Georg Kratkof, (über Al-wardi), Bustan, wien.

المحتويات



هذا الكتاب

إن الاهتمام المتزايد بأفكار علي الوردي الاجتماعية وإعادة قراءته من جديد يعتبر بمثابة إعادة الوعي بأفكاره التنويرية، التي شخّصها في كتاباته النقدية الجريئة التي أشّرت إلى ما يحمله عراق اليوم من انقسامات وصراعات وتشوّهات اجتماعية. ولعل العودة إلى الوردي من جديد تقدّم لنا مؤشرات على مصداقية أفكاره وتشخيصه لما يحمله عراق اليوم من تشوّهات اجتماعية، حيث كان شاهداً أميناً على أحداث قرن بكامله.

لقد مات علي الوردي بعد أن ترك لنا ثروة فكرية علّمتنا أن نتعرّف على ذاتنا وأن ننقدها. وقد آن الأوان أن نعي ذاتنا بعد الأزمات والمحن والحروب، وأن ندرك مدى ما خلّفته من تفكك وعجز واستلاب في شخصية الفرد العراقي، مما سهل استلاب حريته وإهدار دمه واستباحة أرضه وإهانة كرامته.

